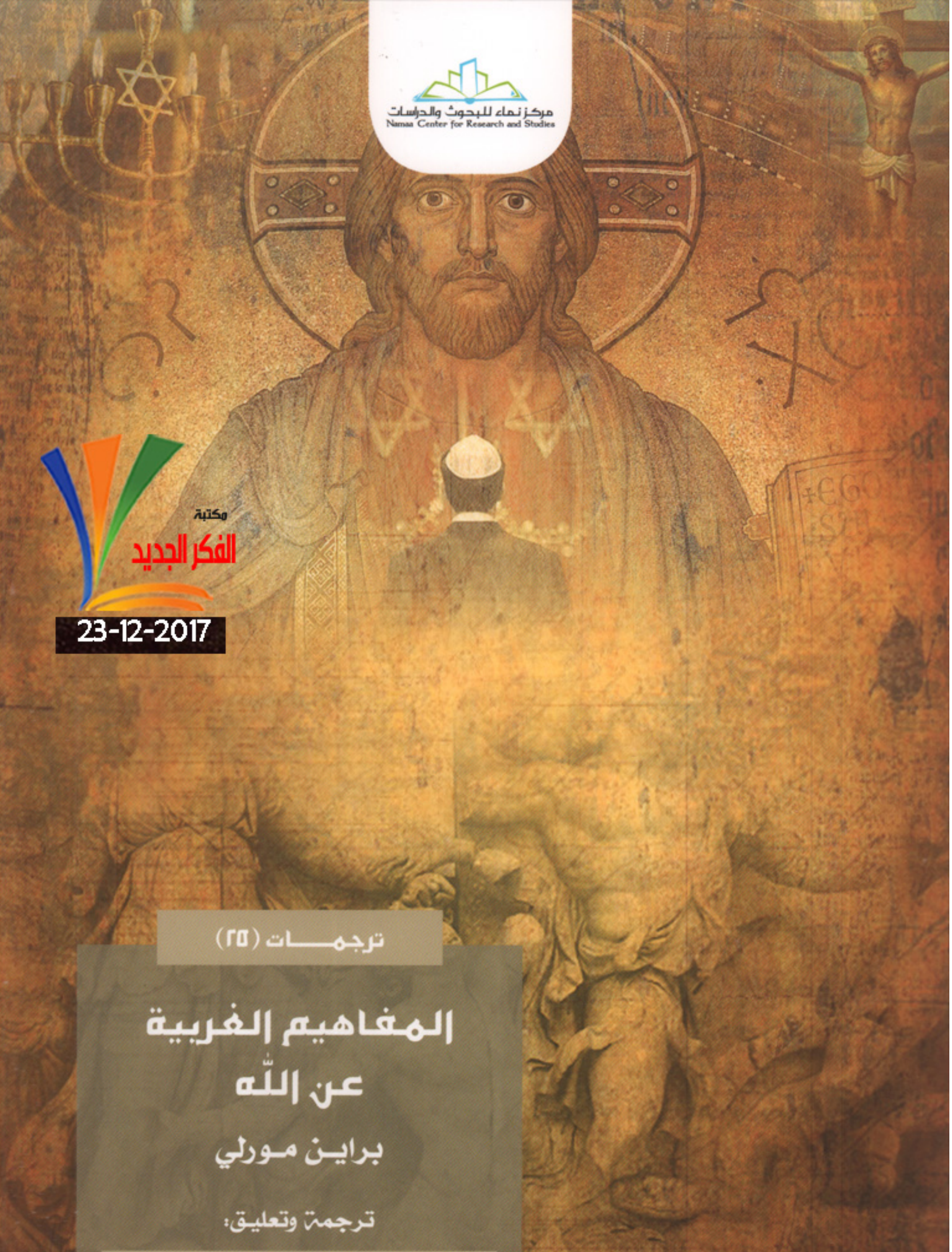


ترجمـــات (٢٥)

المفاهيم الغربية عن الله

براين مورلي

ترجمة وتعليق:

محمد سيد سلامة

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكِّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

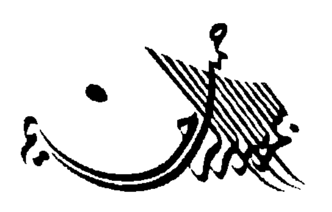
يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

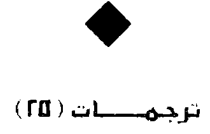
يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.



المفاهيم الغربية
عن الله







ترجمات (٢٥)

المفاهيم الغربية عن الله

برايـن مـورلي

ويليه:

منطق تجسد الله

جـون هيـك

ترجمة وتعليق:

محمد سيد سلامة





المفاهيم الغربية عن الله
تأليف: براين مورلي / ترجمة وتعليق: محمد سيد سلامة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
سلامة/ محمد سيد
المفاهيم الغربية عن الله، براين مورلي (مؤلف). ويليه منطق تجسد الله، جون هيك (مؤلف)، محمد سيد سلامة (مترجم)
١٤٤ ص، (ترجمات؛ ٢٥)
١٧×٢٤ سم
١. مفاهيم غربية. ٢. الإله والرب في الفكر الغربي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-651-1



المحتويات



الموضوع	الصفحة



إهـداء إلـى

أصحاب الفضل عليَّ بعد الله ﷻ

أبي وأمي

والحبيب الذي تعلمت منه كثيرًا

أحمد سالم

أسأل الله أن يجزيهم عني خير الجزاء




مكتبة
الفكر الجديد

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

لا شك أن دراسة تاريخ الأفكار تساعد بشكل كبير علىٰ فهم صورتها الحالية، فالأفكار لا تتبلور بغتة، ولا تأتي منسلخة من أيّ تأثير سابق، بل هي متشابكة متداخلة، وليست كالحوادث والوقائع التاريخية التي تحدَّد بزمان ومكان معينيْنِ. وتعتبر فكرة الإله من أهمِّ الأفكار المحورية في الفلسفة التي كان لها الأثر الكبير في صياغة الأفكار الفلسفية منذ العصر اليوناني وحتىٰ اليوم. ولا يمكن دراسة مفهوم الإله لدىٰ أمَّة من الأمم دون الرجوع إلىٰ مراحل المفهوم التاريخية عند تلك الأمة. هذا ما قام به البروفيسور براين مورلي في ورقته البحثية التي طرحها بعنوان: (المفاهيم الغربية عن الله)، والتي تناول فيها أبرز المراحل التاريخية للفكر الديني في الغرب، مبيِّنًا الأنماط الرئيسة للتناولات الفلسفية لمفهوم الإله، ومستعرضًا لأهمِّ التحوُّلات التي طرأت علىٰ هذا المفهوم، ابتداءً من فجر الفلسفة اليونانية، مرورًا بالقرون الوسطىٰ، وانتهاءً بالقرن العشرين. وقد حرصْتُ قدر المستطاع علىٰ أن تكون الورقة كافية بذاتها بحيث لا يحتاج القارئ للرجوع إلىٰ مصادرَ خارجية للتعرف علىٰ الأعلام والمصطلحات والنظريات التي تعرَّض لها المؤلف، فقمتُ بتوضيح وشرح تلك المصطلحات والنظريات، وترجمة الأعلام الوارد ذكرهم علىٰ مدار البحث.

والمؤلف: براين مورلي، حاصل علىٰ الدكتوراه في الفلسفة وعلم الدفاع اللاهوتي، ويعمل أستاذًا في جامعة ماسترز في كاليفورنيا في الولايات المتحدة،



وهو عضو في الجمعية الأنجليكية اللاهوتية، والجمعية الأنجليكية الفلسفية، وجمعية الفلاسفة المسيحيين، وعمل مستشارًا لوزارات التعليم في أوروبا وأمريكا، وقد قسَّم ورقته إلىٰ أربعة أقسام:

القسم الأول: خصَّصه للكلام عن المصادر التي استقىٰ منها الغربيون مفاهيمهم عن الإله.

والقسم الثاني: خصصه للمراحل التاريخية للمفاهيم الغربية عن الإله وقسَّمها إلىٰ ستة أقسام فرعية:

١- اليونان

٢- الفكر المسيحي المبكر

٣- القرون الوسطىٰ

٤- عصر النهضة

٥- عصر التنوير

٦- العصر الحديث

القسم الثالث: خصصه للصفات الإلهية ذاتِ الحضور البارز في المناقشات الفلسفية، وهي:

١- اللاجسمية

٢- البساطة

٣- الوحدانية

٤- السرمدية

٥- الثبات الإلهي

٦- القدرة

٧- العلم

٨- عدم الشعور

٩- الخيرية

ثم ختم **القسم الرابع** بمراجع البحث والمصادر المقترحة.



وكما أشار المؤلف في ورقته: فإن المسيحية تحتلُّ الجزء الأكبر في الفكر الديني الغربي، وتمثِّل أهمَّ المصادر التي ساهمت في تشكيل التصوُّرات والمفاهيم الإلهية الغربية، وعلىٰ الرغم من أن المسيحية الرسمية تؤكِّد أن الله موجود لاماديٌّ، متجاوز لحدود الزمان والمكان، متَّصف بالكمالات المطلقة، إلا أنها في الوقت نفسه تنسب إلىٰ الله -في تناقض صارخ- التجسُّد والتناهِي وغير ذلك من صفات النقص البشري التي اتصف بها (الله الابن) حال تجسُّده في شخص المسيح. وتمثل هذه العقائد المتناقضة أهمَّ أركان الدين المسيحي الأرثوذكسي، وقد انقسم موقف اللاهوتيين تجاه هذه العقائد المتناقضة إلىٰ موقفيْنِ أساسييْنِ:

الموقف الأول: موقف الذين لم يؤمنوا بِحَرْفِيَّةِ هذه العقائد وأوَّلوها باعتبارها رموزًا دينية أو أساطير، ويُنظر إلىٰ هؤلاء عادة كهراطقة.

الموقف الثاني: موقف الذين تمسَّكوا بهذه العقائد وآمنوا بها، وهم بدوْرهم ينقسمون إلىٰ فريقين:

فريق التزم الصمت، معتبرا ما في هذه العقائد من تناقض سرًّا إلهيًّا وطابعا أساسيا لله الذي ليس في وُسْع أي تصوُّر بشريٍّ أن يحيط بكُنْهه؛ فَهُمْ يرون أن استغلاق الله علىٰ الأفهام إنما هو جزء لا يتجزَّأ من صميم طبيعته، وهذا الاستغلاق هو بعينه السرُّ الإلهيُّ، وليس في الإمكان إحالة الصفات المنسوبة إلىٰ الله، إلىٰ حقيقة معقولة عن طريق التصوُّرات، وأي تفسير معقول لطبيعة الله اللامفهومة، إنما يستلزم أن يكون طابع اللامفهومية الذي تتحدث عنه العقيدة الدينية مجرد مبالغة، والحقُّ عندهم أن العقيدة الدينية إنما تعني ما تقول؛ فالحقيقة اللامفهومة لا يمكن أن تصبح قابلة للفهم عن طريق مزيد من التعلُّم والمعرفة، ولا هي من الأشياء التي من الممكن أن تنكشف لمن كان حظُّه من المواهب العقلية أكبر.

وأما الفريق الآخر، فقد رأىٰ إمكان عقلنة هذه المعتقدات المتناقضة، وسعىٰ لوضع تبريرات منطقية عسىٰ أن تحظىٰ تلك المعتقدات بالقبول لدىٰ العقل،



والأمر عندهم أشبهُ بالمسائل العويصة التي يمكن مع الوقت وزيادة المعرفة أن تصبح حقائق معقولة خالية من الغموض والتناقض.

وتعتبر محاولة توماس موريس في كتابه (منطق تجسُّد الله) أبرز تلك المحاولات التي طرحت لعقلنة التناقض الكامن في عقيدة تجسد الله في المسيحية، وهي المحاولة التي تناولها جون هيك بالتفنيد في كتابه: (أسئلة متنازع عليها في اللاهوت وفلسفة الدين) تحت عنوان يحمل نفس اسم كتاب موريس، والتي قمت بإرفاقها بالورقة الأولىٰ، وقد برهن جون هيك في مناقشته علىٰ أن محاولة موريس بدلا من أن تجعل هذه العقيدة معقولة قدَّمت دليلًا آخَرَ للأطروحة التي ترىٰ أن أيَّ محاولة لعقلنة هذه المعتقدات، ستبوء في النهاية إلىٰ خروج عن إطار العقيدة الرسمية، أيْ: إلىٰ الهرطقة[1]. فلا مناص إِذَنْ لمن يدين بالمسيحية من قبول التناقض والالتزام تجاهه بالصمت، أو التخلي عن تلك المعتقدات والاتجاه إلىٰ تأويلها.

ويُعد جون هيك أحد أبرز فلاسفة التعددية الدينية في العصر الحديث، وقد حصل علىٰ الدكتوراه من جامعة أكسفورد، ودرس في كلية وستمنستر للكهنوت في كامبريدج، ثم عُين عند نهاية دراسته قسيسًا في الكنيسة المشيخية الإنجليزية، وانتقل في عام ١٩٦٧ إلىٰ قسم اللاهوت في جامعة برمنجهام، وفي عام ١٩٧٩ قَبِلَ منصب كرسي دانفورث في فلسفة الدين في مدرسة الدراسات العليا في كليرمونت في جنوب كاليفورنيا، وشغل منصب نائب رئيس مجتمع فلسفة الدين

---

(١) بعدِ أن أقرَّ بالتناقض العظيم الذي تنطوي عليه عقيدة التثليث، وبيَّن أن من طبيعة الذهن المتعقل ألا يقبل مثل هذه (الأسرار) علىٰ هذا النحو؛ لذلك يسعىٰ دائما لإيجاد تصور منطقي لها، قال والتر استس: «بيد أن علماء اللاهوت كانوا أدرىٰ بالأمر؛ لأنهم قد اتخذوا من مذهب التثليث -الذي ينطوي علىٰ تناقض ذاتي- وسيلة للإلقاء بالسرِّ الإلهيّ في وجوه الناس دون أدنىٰ مواربة! وسنرىٰ فيما بعد كيف أن شتىٰ المحاولات التي تبذل من أجل جعل الدين أمرًا عقليًّا أو منطقيًّا صِرْفًا، ليست مجرد محاولات ضحلة فحسب، وإنما هي أيضا محاولات -إن قدِّر لها النجاح- فستكون هي الكفيلة بالقضاء علىٰ الدين، والحق إما أن يكون الله سرًّا، وإما ألا يكون شيئًا علىٰ الإطلاق». انظر: والتر استس، الزمان والأزل، (مكتبة الأسرة ٢٠١٣)، ص٤٨.



في بريطانيا، ونائب رئيس المجلس العالمي للأديان، وألقىٰ العديد من المحاضرات في مختلف جامعات العالم، وله العديد من المؤلفات والمقالات.

وأما توماس موريس، فهو فيلسوف أمريكي، حصل الدكتوراه في الفلسفة والدراسات الدينية من جامعة يال بالولايات المتحدة، وعمل أستاذًا للفلسفة في جامعة نوتردام لمدة خمسة عشر عامًا، وهو مؤسس مؤسسة موريس للقيم الإنسانية، له إسهامات في فلسفة الدين والفلسفة العامة، ويُعد كتابه (منطق تجسُّد الله) من أشهر ما كتب.

وأخيرا أسأل الله أن ينفع بهذا العمل.

والله الموفِّق

✍ محمد سيد سلامة





مكتبة
الفكر الجديد

المفاهيم الغربية عن اللّه

Western Concepts of God

تأليف

برايـن مورلي

Brian Morley





تراوحت المفاهيم الغربية عن الإله من الصانع المتعالي البائن عن العالَم عند أرسطو، إلىٰ وحدة الوجود عند اسبينوزا. إلا أنه قد غلب علىٰ الفكر الغربي النزعة التأليهية[١] Theism بأشكالها المتنوعة. تذهب النزعة التأليهية إلىٰ القول بوجود إله خالق مدبر للعالم، لا حدود لعلمه (العلم المطلق omniscience)، ولا لقدرته (القدرة المطلقة omnipotence)، ولا لوجوده (الوجود الكلي)[٢]

---

(١) النزعة التأليهية Theism هي: الاعتقاد بإله شخصي Personal وبصورة أكثر تحديدًا، هي: الاعتقاد بأن الله قادر قدرة مطلقة، وعليم علمًا مطلقًا، وكريم، ومتميز من الكون الذي خلقه والذي يتدخل لتدبير أموره. (وغالبًا ما تُستعمل كلمة Theism كمرادف لمذهب التوحيد Monotheism)، وأصل المصطلح يرجع إلىٰ الكلمة اليونانية Theos والتي تعني: إله God، وترادف في اللغة اللاتينية Deus، ومنها أُشتقَّ مصطلح Deism، والذي يشير كمصطلح تاريخي إلىٰ الموقف الذي اتخذه ربوبيو القرن السابع عشر والثامن عشر الإنجليز، الذين ذهبوا إلىٰ أن اللاهوت الطبيعي وحده كافٍ من الناحية الدينية، وبحلول أواخر القرن الثامن عشر، أصبح هذا المصطلح يشير إلىٰ فكرة الإله الغائب الذي بدأ تحريك العالم منذ أمد بعيد ثم تركه وشأنه. (سيأتي مزيد تفصيل عن الربوبية واللاهوت الطبيعي في التعليق رقم ٩٧).

والمقصود **بالإله الشخصي** :Personal God الإله المتعين ذو الهوية والمشخصات (الصفات) التي تميزه عن غيره؛ فالإله الشخصي هو الإله الحر ذو الإرادة الذي يسمع أدعيتنا، ويعلم أحوالنا ويهتم بشؤوننا، وهو الإله المتعالي الذي يشار إليه بالضمير thou للفاعل العاقل، وليس مجرد كينونة يشار إليه بالضمير it. ويعبر معظم اللاهوتيين عن الله بالشخصي لا بالشخص نظرًا؛ لأن التعبير الأخير قد يوحي بتصور الإله كفرد إنساني ضخم، ويطلق علىٰ مثل هذا التصور: التشبيه Anthropomorphism وهي كلمة يونانية تعني حرفيا: علىٰ شكل الإنسان.

ومن الكلمة اليونانية Theos أُشتقَّ مصطلح الإلحاد Atheism بإضافة أداة النفي a في اللغة اليونانية، وتعني حرفيًا not-God-ism (مذهب اللاإله) ويطلق عادة علىٰ الاعتقاد بعدم وجود إله من أيِّ نوع، ومصطلح Polytheism (many-gods-ism مذهب تعدد الآلهة)، ويطلق علىٰ الاعتقاد بوجود آلهة شخصية متعددة، يدبِّر كل واحد منهم جانبًا مختلفًا من الحياة، ومصطلح Henotheism وهو الاعتقاد بوجود آلهة متعددة مع قصر الولاء إلىٰ إله واحد منهم، وغالبًا ما يكون إله القبيلة، ومصطلح Pantheism God-is-all-ism (مذهب وحدة الوجود) وهو الاعتقاد بأن الله متجانس مع الطبيعة أو العالم ككل واحد، ومصطلح Panentheism everything-in-God-ism (مذهب حلول كل شيء في الله) ويطلق علىٰ الاعتقاد بأن كل ما هو موجود، هو موجود في الله، ومصطلح Monotheism (one-God-ism مذهب الإله الواحد) ويطلق علىٰ الاعتقاد بوجود كائن واحد متعالٍ شخصي وأخلاقي، والذي يطلب من البشر الاستجابة المطلقة التامة. انظر:

John H. Hick ، *PHILOSOPHY OF RELIGION*, Fourth Edition, (Prentice Hall, 1990), p.5-6, 10-11.

(٢) **الوجود الكلي (أو كون الله في كل مكان)** Omnipresence إحدىٰ الصفات التقليدية التي يصف بها اللاهوتيون المسيحيون الله، وإن كانت أقلَّ حضورًا في مناقشاتهم الفلسفية من صفة القدرة والعلم =



= والقِدَم. بالنظر إلىٰ المعنىٰ الحرفي لهذه الصفة، فإنه قد يفهم منها أن الله حالٌ في كل شيء أو متَّحد بكل شيء، فهذه الصفة تشير بظاهرها إلىٰ أمرين: الأول: أن الله موجود علىٰ وجه الحقيقة في أماكن جزئية مختلفة، والثاني: أنه ليس ثمةَ مكان يخلو منه، وهذا يثير العديد من الأسئلة الفلسفية والمنطقية، حيث إن الله يوصف في المسيحية الكلاسيكية أيضًا بأنه لامادي ولامتناهٍ، فكيف يمكن للموجود اللامادي أن يوجد في مكان؟ وهل يعني وجوده في كل مكان أن له أجزاءً تتوزع في أجزاء المكان الذي يتواجد فيه؟ وهل من الممكن إذا تواجد في مكان معين أن يتواجد في نفس المكان شيء آخر؟ وكيف يمكن أن يتجسد اللامادي اللامحدود المتجاوز للزمان والمكان في جسم بشري ماديٍّ محدود بالمكان والزمان؟

أولًا: توضيح معنىٰ صفة الوجود الكلي.

يؤكد التصوُّر المسيحي الكلاسيكي علىٰ أن المعنىٰ الحرفي لعبارة: (الله في كل مكان، أو موجود في كل مكان) غير مقصود، فالله وَفْقًا للرؤية الكلاسيكية لامادي، وعليه فإن وجوده في المكان يختلف عن وجود الأجسام المادية، وفي ذلك يقول القديس **أوغسطين** (354-430) Augustine: «علىٰ الرغم من أننا في الحديث عنه نقول: (الله موجود في كل مكان)، فإنه يتوجب علينا أن نقاوم الأفكار المادية، وننزع من أذهاننا ما لدينا من معانٍ جسمانية، وأن لا نتخيل أن الله مفرَّق في كل الأشياء بنوع من امتداد الحجم، كما تتفرق الأرض أو الماء أو الهواء أو النور» (Letter 187, Ch. 2). وفي نص آخر شبّه أوغسطين الوجود الإلهي في المكان بوجود الروح، قال: «بعض الناس ليس لديهم المقدرة علىٰ تخيل أي جوهر -سواءٌ كان هذا الجوهر كثيفًا كالماء والأرض أو رقيقًا كالهواء والضوء- إلا في هيئة مادية، وليس شيئًا من تلك الموجودات المادية، يمكن أن يكون كليًّا في كل مكان؛ ذلك لأنها تتألف بالضرورة من أجزاء لا حصر لها، بعضها هنا وبعضها هناك، ومهما كان الجوهر صغيرًا أو كبيرًا، فهو يشغل حيِّزًا من المكان، ويملأ هذا المكان بدون أن يكون بالكلية في أي جزء منه وفقا لذلك؛ فإنه من طبيعة الجوهر المادي وحده أن يكون مكثفًا ومخلخلًا، منقبضًا ومتمددًا، منقسمًا إلىٰ أجزاء صغيرة ومتضخمًا إلىٰ كتل عظيمة. أما الروح فتختلف في طبيعتها عن طبيعة الجسد اختلافًا كبيرًا، والأكثر اختلافًا من ذلك طبيعة الله خالق الجسد والروح».. (Letter 137). وأضاف أوغسطين: «أن الله يعلم كيف يكون كلي الوجود من غير أن يحويه أي مكان» (Letter 137). وعلىٰ النقيض من الموجودات المادية التي لها أجزاء في مختلف الأجزاء المكانية التي تشغلها، والتي لا توجد وجودًا كليًّا في أيٍّ من هذه المناطق، فإن الله موجودٌ وجودًا كليًّا أينما كان. علاوة علىٰ ذلك، فإن الله لا يحويه أيُّ مكان يوجد فيه. يقول أوغسطين مقرِّرًا تجاوز الله للمكان والزمان: «الله هو ذاته لا يحدّه زمان ولا مكان، فهو الحي القيوم في سلطانه، وهو محيط بكل شيء من داخله؛ لأن كل شيء فيه ومن خارجه؛ لأنه فوق كل شيء، والله لا يحدّه زمان؛ لأنه في أزليته الأول قبل كل شيء، وهو الآخر أيضا؛ لأنه هو من قبل وبعد» De Genesi ad litteram., 8, 26, 48. إذَنْ ينفي أوغسطين بوضوح أن يكون الله موجودًا بالكيفية التي توجد بها الجواهر المادية، لكن تصوره للوجود الإيجابي الإلهي أقلُّ وضوحًا. فقد أشار إلىٰ أن نور الله وقوته وحكمته تمتدّ إلىٰ كل مكان (Letter 187, Ch. 7) . وذهب إلىٰ أن الله يتخلّل كل شيء ليس ككونه من طبيعة العالم، ولكن بصفته «الجوهر المبدع للعالم، الذي يتولىٰ تدبير العالم، ويحافظ =



= عليه بدون جهد أو عناء» وبدلا من أن يشرح الجانب الإيجابي من تصوّره هذا، ختم عبارته ببساطة بهذه الصياغة المألوفة: «مع ذلك فهو ليس مُنْقَسِمًا في المكان بالحجم بحيث يكون نصفه في نصف العالم، والنصف الآخر منه في النصف الآخر من العالم، بل هو موجود وجودًا كليًّا في كل مكان، مثل أن الحكمة تكون موجودة بصورة كليّة في السماء وحدها، وموجودة بصورة كليَّة في الأرض وحدها، وموجودة بصورة كليَّة في السماء والأرض معا، وهي مع ذلك لا يحويها أيّ مكان؛ فكذلك الله يوجد بنفسه في كل مكان وجودًا كليًّا». وهكذا نرىٰ أن أوغسطين قد أوضح جانب النفي أو السلب في الصفة، لكنه لم يوضّح الجانب الإيجابي منها بنفس المستوىٰ.

كذلك ميّز **أنسلم** Anselm (1033-1109) بين الطريقة التي يوجد بها الله في كل مكان، وبين الأشياء المادية التي يحويها المكان. في كتابه حديث النفس *Monologion* ناقش أنسلم صفة (الوجود الكلي) في عدد من الفصول ذات عناوين متعارضة. ففي الفصل ٢٠، قال: «الكائن الأسمىٰ موجود في كل مكان وفي كل الأوقات» ثم في الفصل التالي له بيّن أن الله «موجود في لا مكان ولا زمان»، وفي النهاية حاول أن يوفّق بين هاتين «النتيجتين المتناقضتين من حيث اللفظ، الضروريتين من حيث الدليل»، وذلك بأن ميّز بين معنيين لعبارة (أن يكون كليًّا في مكان). أحد هذه المعاني: «أن تلك الأشياء التي توجد كليًّا في مكان - يحويها المكان بالإحاطة، ويحيط بها بالاحتواء». بهذا المعنىٰ فإن المكان يحوي الأشياء الماديّة العاديّة. أما الله فلا يحويه مكان حيث إنه من الصفاقة الوقحة القولُ بأن مكانا يحيط بعظم الحقيقة العليا. من ناحية أخرىٰ، الله في كل مكان بمعنىٰ: موجود في كل مكان؛ حيث إن الكائن الأعلىٰ -وفقا لأنسلم- «يجب أن يكون موجودًا بصورة كليَّة في كل مكان في نفس الوقت». ومثل أغسطين ينفي أنسلم أن يحوي المكانُ الله. فعبارة (الله موجود في كل مكان) «ينبغي ألا تُفهم بمعيارنا الزمني، وإنما بعدم المحدودية التي تتجاوز كل ما في الوجود» «فروحانيته وأزليته تتجاوز بالضرورة حيِّز المكان والزمان جميعا». ويبدو أنه أيضا مثل أوغسطين اهتمَّ بجانب السلْب وترك جانب الإيجاب من (الوجود الكلي) بغير تفسير واضح.

حاول إدوارد فيرينجا Edward Wierenga (1988) أن يملأ الفراغات التفسيرية التي تركها أنسلم؛ فذهب إلىٰ أن أنسلم عنىٰ بوجود الله في كل مكان - أن الله يَعرف معرفة مباشرة ما يقع في كل مكان؛ ففسَّر الوجود الكلي بصفة العلم. اعترض **براين ليتوف** Brian Leftow (1989) علىٰ هذا التفسير، واقترح تفسيرًا آخر بدلا منه، وهو أن مقصد أنسلم من أن الله في كل مكان - أي من حيث قدرته، ففسَّرها بصفة القدرة. بينما أكد **كريستوفر كون** Christopher Conn (2011) علىٰ أن أنسلم قد ناقش مسألة التحام الزمان بالمكان، واستخدم كون هذه الفكرة ليقترحَ أن أنسلم كان يرىٰ أن الله يحوي كل الزمان والمكان.

وأما **توما الإكويني** Thomas Aquinas (1225-1274)فذهب إلىٰ أن وجود الله في كل مكان يُفهم في ضوء صفة القدرة والعلم والجوهر الإلهي، قال: «الله في كل شيء بقدرته، بقدْر ما تخضع كل الأشياء لقدرته، وهو بوجوده في كل الأشياء، بقدْر ما كل الأشياء عارية مشكوفة أمام عينيه، وهو في كل شيء بجوهره، بقدر ما هو موجود لكل الأشياء كعلة وجودهم».(Summa Theologica I, 8, 3) .

ثم قام بضرب مَثَل لتبسيط الصورة للعقل البشري بالْمَلِك يكون في كل مملكته بسلطته، علىٰ الرغم =



= من كونه ليس حاضرا في كل جزء منها علىٰ الحقيقة. هذه الطريقة لفهم عبارة: (الله موجود في كل مكان) من خلال الرجوع إلىٰ صفتي العلم والقدرة - تتعامل مع المحمول (والذي هو عبارة: موجود في كل مكان) المسند إلىٰ (الله) بطريقة قياس التناظر (راجع التعليق رقم:٧٧) لإسناد نفس المحمول إلىٰ الأشياء الماديّة العاديّة. فالمحمول هنا لا هو متواطئ (أحادي المعنىٰ) univocal (وهو اللفظ الذي يُستخدم لنفس المعنىٰ في السياقات العاديّة) ولا هو مشترك لفظي (متعدد المعنىٰ) equivocal (وهو اللفظ الذي يُستخدم لمعانٍ مختلفة). بدلًا من ذلك، فإن معنىٰ المحمول يمكن تفسيره بالرجوع إلىٰ معناه العادي، فالله يكون موجودًا في مكان إذا ما وجد كائن مادي في ذلك المكان، وكان لله قدرة وسلطان علىٰ هذا الكائن، وكان الله يعلم ما الذي يجري بهذا الكائن، وكان الله هو علّة وجود ذلك الكائن. وقد صارت هذه المعالجة التفسيرية لعبارة: (الله في كل مكان) هي المعاجلة التقليدية الأكثر انتشارًا بين الفلاسفة المحدثين، وإن كان قد جرىٰ عليها بعض التعديلات والتطورات كمعالجة **تشارلز هارتشورن** Charles Hartshorne (1897-2000)، مثلا الذي شبّه فيها علاقة الله بالعالم، بعلاقة العقل البشري بالجسد في كون العقل البشري يَعرف بعض معارفه بالحدس المباشر دون توسُّط استنتاج أو تجربة، وهذا النوع من المعرفة معصوم من الخطأ، فكذلك معرفة الله بالعالم كله. كما شبّه القدرة الإنسانية المباشرة علىٰ بعض الأشياء التي يمكن السيطرة عليها بشكل مباشر كالحركات الإرادية - بقدرة الله علىٰ كل جزء في العالم .**والخلاصة**: أن الرؤية التقليدية لفهم صفة (كلي الوجود) أو عبارة: (الله في كل مكان) تذهب بعيدًا عن المعنىٰ الحرْفي، وتفسّر غالبا بصفتي العلم والقدرة ومقتضياتهما.

وقريب من هذا موقف بعض المعتزلة الذين نقل عنهم الأشعري في مقالاته قولهم: الله في كل مكان. قال تحت عنوان (القول في المكان): اختلفت المعتزلة في ذلك، فقال قائلون: البارئ بكل مكان، بمعنىٰ أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة (أبو الهذيل) و(الجعفرانِ: وهما جعفر بن حرب وجعفر بن مبشِّر) و(الإسكافي) و(محمد بن عبد الوهاب الجبائي). وقال قائلون: البارئ لا في مكان، بل هو علىٰ ما لم يزل عليه، وهو قول هشام الفوطي وعبّاد بن سليمان وأبي زُفَر، وغيرهم من المعتزلة، وقالت المعتزلة في قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] يعني: استولىٰ اهـ

ثانيا: الإشكالات التي تثيرها صفة الوجود الكلي.

إذا كانت الرؤية التقليدية في المسيحية تؤكد علىٰ أن الله كائن لامادي، متجاوز لحدود الزمان والمكان، فكيف يمكن للإله اللامادي أن يتجسَّد في هيئة بشرية جسمية في زمان ومكان محدوديْنِ؟ كيف يمكن الجمع بين الصفات المتناقضة لكلٍّ من الإله اللامحدود والإنسان المحدود؟

انقسم اللاهوتيون المسيحيون في الإجابة علىٰ هذا السؤال إلىٰ فريقين: فريق ظل يدين بالولاء للعقيدة الرسمية، وفريق اتجه إلىٰ إعادة تأويل الكريستولوجيا الرسمية؛ لتتوافق مع مقتضيات العقل والمنطق.

أما الفريق الأول فينقسم إلىٰ اتجاهين: اتجاه سعىٰ في تقديم تبريرات منطقية لعقيدة تجسيد اللامتناهي في المتناهي، واللامادي في المادي، والاتجاه الآخر التزم الصمت معتبرًا هذه العقيدة سرًّا إلهيًّا مقدسًا مستعصيًا علىٰ الإدراك البشري. =



omnipresence)، ذو الكمال الأخلاقي المطلق. وعلىٰ الرغم من كونه لا يحسب علىٰ جنس معين، إلا أن العادة قد جرت بأن يشار إليه بضمير المذكر.

= من أبرز ممثلي اتجاه التبرير: توماس موريس، الذي حاول تقديم مبرر منطقي لعقيدة التجسُّد الرسمية في كتابه *The Logic of God Incarnate* وهي المحاولة التي تناولها جون هيك بالتفنيد في كتابه *DISPUTED QUESTIONS IN THEOLOGY AND THE PHILOSOPHY OF RELIGION.*

وقد أثبتُّ مناقشة جون هيك بتمامها في القسم الثاني من هذا الكتاب.

أما الفريق الثاني (الذي سعىٰ إلىٰ التأويل): فمنهم اللاهوتي الاسكتلندي دونالد ماكفرسون بايلي Donald Macpherson Baillie (1887-1954) والذي طرح في كتابه *God was in Christ* مبدأ (إشكالية النعمة paradox of grace)، وفقا لهذا المبدأ: لم يكن تجسد الصفات الإلهية في حياة المسيح بمعنىٰ حضورها اللامتناهي في شخص المسيح، بل بمعنىٰ أنها تجلّت وانعكست في حياة المسيح؛ فلما انفتح المسيح علىٰ الله انفتاحًا كاملًا صدرت منه المعجزات، وتلبست النعمة الإلهية بالمسيح، وأوحت للناس بأنها تجسدت فيه، مما أحدث المفارقة. فمبدأ التجسد يُفهم بمعنىٰ الإشكال الذي يحصل حين تتحقق إرادة الله ونعمته عن طريق أحد الأفراد الذين يتصرّف الله من خلالهم. وقد كانت دعوة المسيح تهدف إلىٰ أن يصير الناس مثله، ويملأ الله حياتهم، فتكون حياة الناس حياةً إلهيّة كالحدِّ الذي وصلت إليه حياة المسيح. يرىٰ هيك أن مبدأ تلبُّس النعمة الإلهية يؤدي إلىٰ نبذ فكرة اجتماع الطبيعتين الإلهية والبشرية في شخص المسيح، وبطلان فكرة أن طبيعة المسيح هي نفس الجوهر الإلهي، ويكون تأويل بايلي لفكرة التجسد، محاولة منه لجلب الفكرة إلىٰ ما له ثمرة عملية في حياتنا البشرية.

من ممثلي هذا الاتجاه أيضا: جيفري لامب Jeffrey Lamp والذي طرح في كتابه *God as Spirit* نموذجًا لفهم نشاط الروح القدس داخل الحياة البشرية، فالروح القدس لا يُفهم كشيء إلهي جامد، ولكن كإشارة وعلامة علىٰ فعالية الله وحضوره في حياة خلقه من البشر لِتُلْهِمَ هذه الروحُ الإنسانَ بالانفتاح علىٰ الله، والاستجابة للغايات الإلهية، وقد كان حضورها في المسيح بمثابة المرتبة القصوىٰ، وحضور روح الله في المسيح بمعنىٰ توجيهه وإلهامه، هو من الأفكار المسيحية الأولىٰ التي تصوَّر بها المسيحيون الأوائل حضور الله في المسيح قبل أن يبدأ الفكر المسيحي في تأليه المسيح، حيث كان يعتقد في المسيح قبل عقيدة الثالوث أنه رجلٌ أرضيٌّ ممتلئ بالروح القدس، مما جعله في حالة طاعة دائمة لله. والفرق بين هذا المبدأ والذي قبله، أن سلوك المسيح وفقا لهذا الرأي نتيجة للإلهام الإلهي، وليس سببًا بخلاف فكرة بايلي التي تنطلق من إرادة المسيح وطواعيته في تَلَبُّس نعمة الله وإرادته. انظر:

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ط محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢٣٦/١.

فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المركز القومي للترجمة، ٢٢٢/١/٢.

وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم، ص١٧٢-١٨٠

John H. Hick, *DISPUTED QUESTIONS IN THEOLOGY AND THE PHILOSOPHY OF RELIGION*, (THE MACMILLAN PRESS, 1993), P.58.

Wierenga, Edward, "Omnipresence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL [https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/omnipresence/.].



تتداخل المفاهيم المتعلقة بالله في الفلسفة مع ما يناظرها في الدين. يتضح ذلك جليًّا عند شخصيات مثل: أوغسطين وتوما الأكويني، اللذانِ سعيا لتحقيق المزيد من الدقة والاتساق للمفاهيم الدينية، وآخرون مثل: ليبنتز وهيغل، تفاعلوا بشكل بنَّاء وعميق مع المفاهيم الدينية، وحتىٰ أولئك الذين نقدوا مفهوم الله، أمثال: هيوم ونيتشه، كانت لهم معالجة للمفاهيم الدينية، وبينما ترتبط الفلسفة الغربية بالمسيحية بشكل واضح، فقد كان لليهودية والإسلام بعض التأثير أيضا، وقد تبنت الاتجاهات التقليدية الرسمية في الأديان الثلاثة النزعة التأليهية Theism، وإن كان كل دين منها قد اكتسب منظومة واسعة من وجهات النظر المتباينة، وقد أظهرت الفلسفة تباينًا مماثلًا، علىٰ سبيل المثال: ذهب أرسطو وأفلاطون، فيما يتعلق ببدء العالم، إلىٰ أن الله صنع العالم من مادة قديمة غير مخلوقة، أما أفلوطين فقد اعتبر المادة منبثقةً من الله، وأما اسبينوزا -انطلاقا من جذوره اليهودية- فقد ذهب إلىٰ أن الله متجانسٌ مع الكون، وأتىٰ هيغل برؤية مماثلة، ولكن من خلال إعادة تأويل للمسيحية.

القضايا المتعلقة بالمفاهيم الغربية عن الله تشمل: طبيعة الصفات الإلهية، وكيفية التعرف عليها، وإذا كان من الممكن تبليغ هذه المعرفة، وكيف يمكن أن تبلغ، والعلاقة بين هذه المعرفة والمنطق، وطبيعة العلة الإلهية، والعلاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان.

١- مصادر المفاهيم الغربية عن الله Sources of Western Concepts of God

هناك ثلاثة مصادر للمفاهيم الإلهية الغربية: التجربة الدينية، الوحي، العقل. تظهر التجارب الدينية التي سجلت تنوعًا ملحوظًا في صورها، وقد خلفت تنوعًا مماثلًا في المفاهيم عن الكائن الإلهي. وقد تحدث التجارب الروحية بسبب أشياء عامة خارجية متاحة للجميع مثل: السماء المرصعة بالنجوم، أو بأشياء خارجية خاصة مثل: شجيرة محترقة، كما أنها من الممكن أن تكون تجارب داخلية قابلة للوصف مثل: الرؤيا، أو داخلية غير قابلة للوصف، مثل: ما يدعيه بعض الصوفية، ويمكن ربط الوحي بالتجربة الدينية أو بنوْع منها، وذلك بالنسبة إلىٰ كلٍّ من الشخص الذي تلقىٰ الوحي أصالة أو لذلك الذي اقتصر دوره علىٰ



تقبل الوحي ممن نزل عليه كحقيقة موثوق بها. أولئك الذين يسلِّمون لسلطة الوحي، ينظرون إليه عادة كأكثر المصادر دقةً وتفصيلًا للمفاهيم الإلهية بالمقارنة بأي مصادر أخرىٰ يمكن من خلالها الحصول علىٰ تلك المفاهيم، وقد انصب التركيز في الدراسات الحديثة علىٰ تعقيدات عملية التفسير (الهرمينوطيقا الفلسفية) وإلىٰ أي مدًى ضروريٍّ يكون التفسير ذاتيًّا. قد يُتعمد عدم ربط الوحي بالعقل، وفي هذه الحالة يُقبل الوحي علىٰ أساس إيماني مجرد (الفيديسية[1] Fideism، راجع كيركجور[2] Kierkegaard)، أو علىٰ الطرف المعاكس، قد يكون مبنيًّا علىٰ

---

(١) يرجع مصطلح الفيديسية (النزعة الإيمانية) Fideism إلىٰ الكلمة اللاتينية fides وتعني: الإيمان، وتقابل في الإنجليزية كلمة faith، والفيديسية: هي المذهب الذي يرىٰ أن الحقيقة الدينية تُبنىٰ بشكل مطلق علىٰ الإيمان دون العقل أو الدليل، وقد عرَّفها ألفن بلانتنجا Alvin Plantinga بأنها: «الاعتماد الحصري أو الأساسي علىٰ الإيمان وحده، المصحوب بازدراء العقل والانتفاع به، خاصة فيما يتعلق بالسعي إلىٰ الحقيقة الدينية أو الفلسفية». وقال أيضا: الفيديسي هو الذي «يدعو إلىٰ الاعتماد علىٰ الإيمان بدلا من العقل في المسائل الفلسفية والدينية» وهو الذي «قد يذهب إلىٰ الطعن والحطِّ من قدر العقل» ونلاحظ هنا أن الفيديسيين وإن كانوا يتلاقوْن مع أصحاب النزعة الشكية في مبدأ التشكيك في قدرة العقل علىٰ معرفة الحقائق الفلسفية والدينية إلا أنهم يتميزون عنهم في إصرارهم علىٰ أن معرفة هذه الحقائق ممكنة. انظر

Amesbury, Richard, "Fideism" ،*The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/fideism/].

(٢) سرن أباي كيركجور SΦren Aabye Kierkegaard (هكذا يكون النطق الصحيح، ويكتب عادة في المراجع العربية: كيركيجارد)، فيلسوف ومفكر ديني دنماركي، يعتبر الأب الروحي للوجودية، ولد في كوبنهاجن عام ١٨١٣ وتوفي عام ١٨٥٥، اختار كيركجور كلية اللاهوت بناء علىٰ رغبة والده، لكنه كرّس نفسه لدراسة الفلسفة والأدب والتاريخ، كان يزدري الكنيسة وسلطتها الدينية بشدَّة، ويعارض عقلنة العقائد المسيحية المتناقضة، ويدعو إلىٰ ما أسماه فضيلة الإيمان بالمتناقض! وكان يرىٰ أن «التناقض المطلق هو الخاصية البارزة للمسيحية» فلا يكون المسيحي مسيحيًّا حتىٰ يقبل التناقض الكامن في عقيدة التثليث، وتجسد الله في المسيح، بل وكان يرىٰ أن أيَّ محاولة يُراد بها جعل المسيحية ديانة معقولة لا بد أن تؤدي إلىٰ القضاء عليها، لم يكن الإيمان عند كيركجور مسألة قبول، نتيجة حجة برهانية، بل هو بالأحرىٰ مسألة إرادة واختيار، وثبة ومغامرة، التزام ذاتي بعدم يقين موضوعي، لا عملية متواصلة من التأمل التصوري، والله من وجهة نظره ليس موضوعًا يمكن البرهنة علىٰ وجوده، نعم إن الله يتجلىٰ للضمير الإنساني، بمعنىٰ أن الإنسان يمكنه أن يعي اغترابه وحاجته إلىٰ الله، بيد أن استجابة الإنسان هي مغامرة، فعل من أفعال الإيمان بموجود ليس في متناول الفلسفة التأملية =



العقل؛ حتىٰ أنه يقبل فقط بقدر ما يكون معقولًا (راجع لوك[1] Locke). وقد نظر إلىٰ العقل كداعم إضافي للتجربة الدينية والوحي، وفي اعتبارات أخرىٰ المصدر المستقل والمعتمد عليه الوحيد للمفاهيم الإلهية.

ولكل مصدر من هذه المصادر الثلاثة للمفاهيم الإلهية أنصارٌ يعتبرونه الأساس الوحيد المعتمد عليه في فكرتنا عن الله، وعلىٰ النقيض فقد ينظر البعض إلىٰ اثنين من هذه المصادر أو للمصادر الثلاثة كدعائم مرتبطة يعزز بعضها بعضًا، وبغض النظر عن هذه المقاربات المختلفة، فإن النزعة التأليهية بمعناها الواسع، هي السمة المهيمنة علىٰ تاريخ الفكر الغربي.

٢- موجز تاريخي Historical Overview

أ- اليونانيون Greeks

مع بزوغ فجر الفلسفة سعىٰ اليونانيون الأيونيون[2] لفهم الطبيعة الحقيقية للكون

= أو النظرية، يتسم فكر كيركجور بالطابع الذاتي، فالوجود عنده يعني تحقيق الفرد لذاته عن طريق اختيارٍ حرٍّ بين بدائل، أو بمعنًى آخر أن يصبح المرء فردًا بصورة أكثر ويصبح مجرد عضو في جماعة بصورة أقل وأقل، وبذلك كان كيركجور معارضًا للرؤية الهيغلية التي ترىٰ أن الإنسان يحقق ذاته بقدر ما يتجاوز خصوصيته، ويصبح مشاهدًا لكل زمن ووجود علىٰ أنه لحظة في حياة الفكر الكلي، كان لكيركجور تأثير قويّ علىٰ بعض أطوار الحركة الوجودية، وعلىٰ اللاهوت البروتستانتي الحديث من النوع الذي كان يمثله اللاهوتي السويسري كارل بارث.

(١) سيأتي الكلام عليه، راجع تعليق رقم ١٠١.

(٢) نسبة إلىٰ أيونيا أو أيونية، وهو الإقليم الذي يقع علىٰ الشريط الجبلي الساحلي الغربي لآسيا الصغرىٰ (تركيا الآن). كانت أيونيا أنشطَ منطقة يونانية من حيث التجارة، وأغناها ثروة؛ وذلك لقربها من مراكز الثروة في الشرق، تتألف أيونية من عدة مدن أشهرها ملطية، وفيها نشأت المدرسة الأيونية والتي تتألف من ثلاثة فلاسفة هم: طاليس، وأنكسمندريس، وأنكسمانس، وهم جميعا من مدينة ملطية. وامتدَّ أثر هذه المدرسة فيمن أتوا بعد ذلك من الفلاسفة، وخصوصا أولئك الذين ولدوا في أيونية مثل: هرقليطس، وأنكساجورس، وديموقريطس، والبعض يضمُّ هرقليطس للمدرسة الأيونية، باعتبار أنه قال بالنار مبدأ أول، ومع ظهور المدرسة الأيونية ظهر الدين الطبيعي الذي كان معارضا للدين الأسطوري الشائع في بلاد اليونان، ولم يكن الدين الأسطوري ليقدر علىٰ تقييد فكر اليونان لمدة طويلة، نظرا لكونه دينًا صوريًا ضعيف المضمون؛ حيث لم يكن هناك مصدر مكتوب له، يفرض اتجاهًا دون غيره للفكر والسلوك، وكانت الآلهة موضعا للنقد بل والكراهية في بعض الأحيان؛ حيث كانت تصوَّر في صورة إنسانية بما فيها من نقائص؛ فهم يتزوجون ويأكلون ويلعبون ويسرفون في السكر ويظلمون =



وتجلياته الثابتة والمتغيرة. بالنسبة إلىٰ **هيراقليطس**[1] Heraclitus، كل شيء في تغير دائم، ولا يبقىٰ علىٰ حاله[2]، في حين رأىٰ **بارمنيدس**[3] Parmenides أن كل

= ويحاربون ويقعون في الحب والغرام، وكل ما يمتازون به عن البشر هو الخلود والقوىٰ الخارقة، وبجوار الدين الأسطوري، دين آلهة الأولمب، كان هناك اتجاه ديني ذو طابع صوفي شرقي وهو المذهب الأورفي.

(١) ولد هيرقليطس في أفسوس (تركيا الآن) عام ٥٤٠ ق.م في أسرة أرستقراطية عريقة، وعاش منعزلًا عن الناس، وقديمًا سُمِّيَ: الغامض نظرًا لصعوبة فهم فلسفته، وكان يؤمن بوحدة الوجود، ويقف موقفًا عدائيًا إلىٰ حدٍّ كبير إزاء العقائد الدينية التقليدية في عصره، وكان ينادي بالحرية الأخلاقية، وبأن يسيرَ الإنسان علىٰ العقل في أفعاله، وألا يتبع العامة والمجموع، وكان من أجل هذا يحمل علىٰ الديموقراطية؛ لأنها قانون العامة وأوساط الناس، وكان عصرُ هيرقليطس عصرَ حرب دائمة بين الفرس واليونان، وعصرَ اضطراباتٍ سياسيةٍ داخل المدن اليونانية نفسها، ولعل هذا أثَّر علىٰ فلسفته التي تدور حول فكرة الصراع الدائم وفكرة التضاد.

(٢) ذهب هيرقليطس إلىٰ أن جميع الأشياء دائمة التغيير والتحول، والتغير عند هيرقليطس يعني: أن كل موجود جزئي هو كذا وليس كذا في آنٍ واحد، أو نقطة تتلاقىٰ عندها الأضداد وتتنازعها، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية، ويجري التغير وفقا للكلمة أو القانون الإلهي أو العقل الكلي الذي يحكم كل الأشياء، ويسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلىٰ ضد، وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان، ويسري في النار الإلهية التي تشتعل بمقياس وتخبو بمقياس، وعن ذلك تصدر الأشياء وترجع إليها، وليست هذه النار هي التي ندركها بالحواس، بل هي نار إلهيَّة لطيفة، هذا هو الله عند هيرقليطس. وقد اختلف المؤرِّخون في تفسير فلسفته، فذهب القدماء إلىٰ أنها ماديَّة ترىٰ النار العلة الأولىٰ للأشياء، بينما انقسم المحدثون إلىٰ فريقين: منهم من تابع التفسيرات القديمة كجون بورنيت John Burnet، ألبرت ريفو Albert Rivaud ويوسف كرم؛ ومنهم، مثل: ييجر Werner Jaeger وهيغل Hegel وأحمد الأهواني من رأىٰ أن لُبَّ فلسفته هي: (وحدة الأضداد)، وأن الوحدة التي نشدها هيرقليطس في الأضداد، هي وحدة منطقية لامادية، وأن الحقيقة الأولىٰ عنده ليست في النار، بل في الكلمة أو القانون الذي يجمع بين الأضداد، وهو قانون خفيٌّ في الطبيعة، ومن هنا ذهب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلىٰ أن هيغل قد صاغ فلسفته في الصراع بين الأضداد علىٰ مثاله، واستبعد الدكتور عبد الرحمن بدوي هذا التفسير، وقال متحدثا عن (تغيير) هيرقليطس: «إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر علىٰ النحو الحديث كما فعل هيغل مثلا وكما فعل لاسله، فإن هؤلاء صوَّروا هرقليطس علىٰ أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيغل من بعد، وهو أن المتقابلات واحدة؛ ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الإنساني أن يصل إلىٰ هذا المستوىٰ العالي من التجريد». انظر:

عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ص١٣٩.

أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٩، ص٩٨- ١٢٦.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ص٢٦-٢٩.

(٣) يُعد مع هيرقليطس أهمَّ فلاسفة اليونان قبل سقراط، ولد بارمنيدس في إيليا عام ٥٤٠ ق.م. =



تغير إنما هو في الظاهر فقط[١]. أما **الفيثاغورثيون**[٢] Pythagoreans فقد التمسوا النظام والثبات في الرياضيات، وأضفوا عليها طابعًا دينيًا، وتصوَّروها ككائن مطلق[٣].

= تأثر بفيثاغورث، وكان يؤمن بوحدة الوجود، وهو أول من اتخذ الشعر أداة للتعبير عن الفلسفة، علىٰ عكس المدرسة الأيونية التي اصطنعت النثر، تتلمذ عليه يده الفيلسوف المشهور سقراط، وكانت تعاليمه ذاتَ أثر علىٰ أفلاطون، وتكمن قيمة بارمنيدس -من الوجهة التاريخية- في ابتكاره صورة من المحاججة الميتافيزيقية، تراها -علىٰ ضروبٍ شتىٰ- ماثلةً في معظم الميتافيزيقيين الذين جاؤوا بعد ذلك حتىٰ هيغل، وكثيرا ما يقال عنه إنه منشئ المنطق، لكن ما أنشأه حقيقة هو الميتافيزيقا القائمة علىٰ أساس منطقي.

(١) علىٰ العكس من هيرقليطس الذي كان معاصرًا له، التمس بارمنيدس الوجود في شيء ساكن ثابت؛ فأنكر الكثرة والتغير واعتبرهما وَهْمًا وظنًّا، وقد قصر بارمنيدس بحثه الفلسفي علىٰ فكرة الوجود، وذهب إلىٰ أن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود الثابت، وأما ما عداه فهو عدم، كما أضاف إلىٰ الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواءً بسواء، ولهذا لم يكن يفرّق بين الوجود والآلهة، فالوجود الحقيقي عند بارمنيدس - هو الوجود المطلق، الأزليُّ الأبديُّ، الواحد غير المتغير، غير الحالّ في المكان، وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه، والوجود هو كل شيء؛ لأن ما عدا الوجود وهو العدم ليس بشيء، والعقل لا الحواس هو الذي يستطيع أن يصوِّر لنا الوجود الحقيقي فهو المرجع في المعرفة.

(٢) نسبة إلىٰ فيثاغورث الفيلسوف والعالم الرياضي الشهير، ذاع صيته بسبب نظريته المشهورة (نظرية فيثاغورث)، نُسِجَتْ حول حياته الكثير من الأساطير، حتىٰ لقد وُضِعَ في جنس متوسط بين البشر والآلهة، وقيل: إنه كان يحضر عدة أماكن في نفس الوقت، وإن له فخذا من ذهب إلخ، ولا نعلم كثيرًا من الأشياء اليقينية عن حياته، لكن من المؤكد أنه عاش بين ٥٨٠ و٤٧٠ ق.م، وأنه هاجر إلىٰ كروتونا في اليونان الكبرىٰ حوالي عام ٥٣٨ فرارًا من الطاغية بوليكراتس في ملطية، وأنه أسَّس هناك جماعة ذات طابع ديني، هدفها تطهير النفس للوصول إلىٰ الحياة السعيدة بعد الموت، وكان لهذه الجماعة قواعدها ومحرماتها الخاصة، وهي تشبه في هذا كثيرًا من الديانة الأورفية.

(٣) يُعد فيثاغورث أولَ من مزج بين العلم الرياضي واللاهوت، وفي ذلك يقول برتراند راسل: (كانت الرياضيات المصدر الأساسي الذي تفرَّع عنه الاعتقاد في حقيقة أبدية مضبوطة، وفي عالم معقول فوق مستوىٰ الحس؛ إن الهندسة تبحث في دوائر مضبوطة؛ لكن ليس بين ما يقع تحت الحس من أشياء دائرةٌ مضبوطة، فمهما حرصت في استعمال الفرجار، فلا بد أن يكون في الدوائر التي ترسمها به بعضُ أوجه النقص وعدم الاطراد، وهذا فيه إيحاء بأن كل تدليل مضبوط ينطبق علىٰ موضوعات الفكر لا موضوعات الحواس، ومن الطبيعي أن نمضي وراء ذلك خطوة، فنقيم الحجة علىٰ أن الفكر أسمىٰ منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالتفكير أقرب إلىٰ الحقِّ مما ندركه بالحواس، كذلك ترىٰ الرياضة البحتة عاملا يؤيد المذاهب الصوفية في العلاقة بين الزمان والأبدية؛ ذلك لأن موضوعات الرياضة - كالأعداد مثلا- إذا كانت صحيحة إطلاقا، فهي أبدية ولا تقع في الزمان، ويمكن أن نتصور أمثال هذه الأشياء الأبدية علىٰ أنها أفكار الله، ومن ثم جاء مذهب أفلاطون بأن الله عالم بالهندسة، كما جاءت عقيدة سير جيمس جينز بأن الله قد اختصَّ نفسه بعلم الحساب، إن العقائد الدينية -مميزة من العقائد =



وأما **الرواقيون**[١] Stoics فطابقوا بين النظام والعقل الإلهي.

وبالنسبة إلىٰ **أفلاطون**[٢] Plato فالله عنده هو الكائن الأعلىٰ المتسامي ذو الكمال المطلق، الذي استعمل المثل الأزلية[٣] لينسق عالمًا قديمًا غير

= التي هبط بها الوحي- ما فتئت منذ فيثاغورث -ومنذ أفلاطون علىٰ وجه أخص- متأثرة بالرياضة وبالمنهج الرياضي تأثرًا كاملًا شاملًا. كان امتزاج الرياضة باللاهوت الذي بدأ علىٰ يد فيثاغورث صفة تميزت بها الفلسفة الدينية في اليونان، وفي العصور الوسطىٰ، وفي العصور الحديثة حتىٰ كانط، وكانت الأورفية قبل فيثاغورث شبيهة بالديانات الأسيوية التي يكتنفها الخفاء، أما عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكويني وديكارت وسبينوزا وليبنتز، فترىٰ امتزاجًا وثيقًا بين العقيدة الدينية والتدليل العقلي، بين الطموح الخلقي والإعجاب المنطقي بما هو غير خاضع لقيود الزمن؛ وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورث). انظر:

برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الأول، ص،٨٠.

وفي لاهوتية العدد عند فيثاغورث انظر:

الطيب بوعزة، فيثاغورث الفيثاغورثية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، نماء. ص١٩٥-٢٩٥.

أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٩٢.

(١) مدرسة فلسفية يونانية أسسها زينون الرواقي (٣٣٥ - ٢٦٥ ق.م) في أثينا حوالي القرن الرابع قبل الميلاد (وهو غير زينون الإيلي الذي عاش في حدود ٤٩٠ -٤٣٠ ق.م). كان زينون يعلِّم تلامذته في رواق، ولهذا أطلق عليهم: الرواقيون، والرواقيون ماديُّون يقولون بالنار الإلهية، غير أنهم أخذوا يبعدون عن المادية شيئًا فشيئًا بفضل امتزاج المذهب الأفلاطوني الجديد بمذهبهم حتىٰ لم يعد في النهاية إلا أثر طفيف للمادية في المذهب الرواقي، وهم حلوليُّون لا يفصلون بين الله والعالم، فالله عندهم هو روح العالم، وقانونه الضروري، أو العقل الكلي الناري للعالم المنبث في الوجود.

(٢) أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ق.م) وُلد في واحدة من أعرق العائلات في أثينا، كان يرغب في شبابه أن يكون رجل سياسة. وفي عام ٤٠٤ ق.م، نصَّب مجموعة من الأثرياء أنفسهم حكامًا مستبدين علىٰ أثينا، ودعوه للانضمام إليهم إلا أنه رفض لاشمئزازه من ممارساتهم القاسية اللاأخلاقية، وعندما أطاح الأثينيون بالحكام المستبدين في عام ٤٠٣ق.م. وأقاموا حكومة ديمقراطية أعاد أفلاطون النظر في الدخول إلىٰ ميدان السياسة، لكنه تراجع عن ذلك بعد الحكم بإعدام معلِّمه وصديقه سقراط في عام ٣٩٩ ق.م. وبعدها غادر أثينا في أسفارٍ امتدت عدة سنين. وعاد إلىٰ أثينا عام ٣٨٧ق.م حيث أسَّس مدرسة للفلسفة والعلوم عُرِفَت باسم الأكاديمية، وكان الفيلسوف أرسطو أبرز تلاميذه.

(٣) نظر أفلاطون إلىٰ المفاهيم التي تتألف منها مفرداتنا اليومية: كالمنزل واللون والإنسان، علىٰ أنها السبيل الذي يتيح لنا معرفة العالم الحقيقي للأشياء، وكذلك موضوعات الرياضيات والعلوم والفلسفة، كما أنها تتيح لنا تقييم ونقد هذه الموضوعات، فلا سبيل للتفكير أو الاتصال إلا باستخدام المفاهيم، فالمفاهيم هي السبيل إلىٰ جعل العالم معقولًا، وإن أبسط العبارات مثل: يوجد إنسان، تستخدم مفهوم الإنسان الذي يدلُّ علىٰ الصفات المشتركة لمجموعة من الأشخاص الجزئية التي يشترك فيها كلٌّ من أحمد ومحمد ومصطفىٰ إلخ. ولأننا جميعا نعرف الصفات التي يدل عليها مفهوم الإنسان، فنحن نستطيع =



مخلوق[1]، وقد وهب الله العالَمَ النظامَ والغايةَ، لكنهما قاصريْنِ بالنقص الكامن في المادة؛ فالعيوب إذن حقيقية وموجودة في العالم، وليست مجرد غايات إلهية يُساء فهمها من قِبَل الإنسان، والله ليس صانِع كل شيء؛ لأن بعض الأشياء شرٌّ، وبإمكاننا أن نستنتج أن الله صانع عقوبات الأشرار؛ لأن تلك العقوبات تكون في صالحهم، فالله إله خيِّر، وهو أيضًا لا يتغير؛ حيث أي تغير مآله إلىٰ النقص، هذا لا يعني أن أفلاطون كان يعتقد -كاعتقاد بعض متأخري المسيحيين- أن الله هو أساس الأخلاق الحسنة؛ بل مهما يكن من خير فهو خير لذاته، ويجب أن يكون الله هو العلة الأولىٰ، والمحرك الذي لا يتحرك، وإلا لكان تسلسلًا لانهائيًّا في

= التحدث عن شخص بعينه، ولكن إذا لم تكن هناك مجموعة موضوعية وكلية وثابتة للصفات التي يدل عليها الإنسان، لو أن كل شخص لديه رأي شخصي فيما يتعلق بالصفات التي يشير إليها مفهوم الإنسان؛ لأصبح الاتصال بيننا مستحيلًا، وما كان لنا أن نعرف مطلقًا ما يعنيه أي شخص آخر عندما يستخدم كلمة إنسان.

والحاصلُ أن المثل أو الصور Forms عند أفلاطون هي التعريفات الأبدية الثابتة الحقيقية المطلقة للمفاهيم، أو هي الصفات الموضوعية الكلية الثابتة التي تعطي تعريفًا لمفاهيمنا، ويمكننا هنا ملاحظة أن نظرية الصور أو المثل عند أفلاطون مستمدَّة من نظرية سقراط للتعريفات الحقيقية، وهذه المثل ليست مجرد أفكار أو كيانات ذهنية ذاتية محصورة في نطاق عقول البشر بالنسبة إلىٰ أفلاطون؛ بل هي صور ذات وجود واقعي، بل هي الأكثر واقعية من كل العناصر التي تكوّن الوجود، وهي مستقلة بذاتها، ثابتة أزلية، ويمكن معرفة الجزئيات الحقيقية في العالم المرئي حسب قدرتنا علىٰ تسميتها أو تحديدها بواسطة المثال كالرجل؛ أي: كأفراد ينتمون لصنف من الأشياء التي تشترك في نفس المثال، ونفس مجموعة الصفات التعريفية، والأفراد الجزئية كالرجال تكون واقعية بقدر ما تناسب أو تنسخ أو تجسد الوجود الأبدي وحقيقة المثال. انظر:

ت.ز.لافين، من سقراط إلىٰ سارتر، المركز القومي للترجمة، ص٤٨-٥١.

(١) علىٰ خلاف ما هو مقرَّر في الأديان السماوية من أن الله خلق العالم من العدم، كان أفلاطون يرىٰ أن المادة كانت موجودة منذ الأزل، وهذه المادة هي العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب)، واقتصر دور الله علىٰ إعادة تنظيمها وتنسيقها علىٰ نحوٍ هندسي دقيق وشامل مستندًا إلىٰ وجود عالم المثل (القديمة). علىٰ هذا لم يخلق الله العالم عند أفلاطون، وإنما صنعه من المادة والمثل القديمين؛ ولذلك فهو عنده صانعٌ لا خالقٌ، ويختلف هذا التصور عن تصور تلميذه أرسطو الذي وإن ذهب إلىٰ قدم العالم أيضا، لكنه كان يرىٰ مع ذلك بطلان ما ذهب إليه أفلاطون وديموقريطس وأنبادوقليس من أن العالم كان في حالة فوضىٰ أو اختلاط قبل النظام؛ وبطلان ما ذهب إليه قدماء اللاهوتيين أيضا الذين قالوا بالعدم (الليل أو الظلام) قبل الوجود؛ وذلك بناء علىٰ مذهبه في سبق الفعل علىٰ القوة.



العلل ومعلولاتها[1]. لم يلتزم أفلاطون عقيدة التوحيد، ولكنه اقترح علىٰ سبيل

---

(١) **التسلل نوعان**: النوع الأول: تسلسل العلل والمعلولات في الوجود، كتسلسل الخالقين أو المؤثرين، وهو مستحيل عقلًا، فإذا كان موجودٌ يحتاج إلىٰ علة، وعلته تحتاج إلىٰ علة، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية، لما وجد هذا الموجود أصلًا. ولا بد لكي يُوجد هذا الموجود من أن تنتهي سلسلةُ عللِهِ إلىٰ علَّة أُولىٰ قائمة بذاتها، لا تحتاج في وجودها إلىٰ علة أخرىٰ. علىٰ سبيل المثال: لو أن رجلًا يقف علىٰ رأس سلسلة من الرجال لا ينتهي طرفها من جهة الخلف، فقال الرجل الذي في أول السلسلة من جهة الأمام لمن خلفه: أحْضِرْ لي كوبًا من القهوة، فنظر هذا الثاني لمن خلفه وقال له: أحضر لي كوبًا من القهوة؛ لأعطيه لمن أمامي، فنظر الرجل الثالث لمن خلفه وقال: أحضر لي كوبًا من القهوة؛ لأعطيه لمن أمامي؛ فيعطيه الذي أمامي لمن بأمامه، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية، كلٌّ منهم يلقي بالمهمة علىٰ مَنْ خلفه، بهذه الطريقة يستحيل أن يحصل الرجل الأول علىٰ كوب القهوة، ولا بد لحصول ذلك من أن تنتهي السلسلة عند رجل يبادر ويقوم لصنع القهوة، ولا يلقي بالمهمة علىٰ غيره، بناءً عليه لو كان الخالق أو علةُ العالم تحتاج إلىٰ علة في وجودها، وتحتاج علتها إلىٰ علة وهكذا إلىٰ ما لا نهاية لَمَا وُجِدَ العالمُ؛ ذلك أن تسلسل العلل والمعلولات إلىٰ غير نهاية يُفضي إلىٰ عدم وجود شيءٍ أصلا، وهذا باطل بالمشاهدة، فلا بد إذن من وجود علة أولىٰ تبدأ بها سلسلة المعلولات.
وضع المتكلِّمون والفلاسفة أدلةً متنوعة؛ لإثبات بطلان هذا النوع من التسلسل واستحالته عقلًا، وأشهر أدلتهم علىٰ ذلك **برهانُ التطبيق** وتقريره: أننا إذا افترضنا سلسلتين من العلل والمعلولات، تبدأ الأولىٰ من اللحظة الآنية إلىٰ ما لا نهاية في الماضي، والثانية مماثلة للأولىٰ تماما، ولكن تبدأ من عهد المسيح مثلا إلىٰ ما لا نهاية في الماضي، فإذا طبقنا بين السلسلتيْنِ من جهة بدايتهما بحيث يكون مبدأ كل واحدة من السلسلتيْنِ واحد، كانت السلسلة الأولىٰ (التي تزيد علىٰ الثانية بمقدار متناهٍ، وهو ما من عهد المسيح إلىٰ الآن) مساوية للناقصة، فكلاهما يبدأ من نفس اللحظة، وكلاهما لا ينتهي من جهة الماضي، وبذلك يكون الأقل مساويًا للأكثر، وهذا خُلْفٌ (والخُلْف: المُحالُ الذي يُنافي المنطق، ويخالف المعقولَ). وإن انقطعت الناقصة كانت متناهية، ويلزم من ذلك تناهي الآنية أيضًا؛ لأنها إنما زادت علىٰ الناقصة بمقدار متناهٍ، وما زاد علىٰ المتناهي بمقدار متناهٍ فهو متناهٍ.
وأما النوع الثاني من التسلسل، فهو التسلسل في الآثار: كتعاقب الحوادث، وهذا مما اختُلِفَ فيه، فمنهم مَنْ منعه في الماضي دون المستقبل كجمهور المتكلمين، ومنهم مَنْ أجازه فيهما كأكثر الفلاسفة، ومنهم مَنْ منعه مطلقًا. يقول ابن تيمية: «والتسلسل نوعانِ :**تسلسل في المؤثِّرات** كالتسلسل في العلل والمعلولات وهو التسلسل في الفاعلينَ والمفعولاتِ، فهذا ممتنعٌ باتفاق العقلاء، ومن هذا الباب: تسلسلُ الفاعلين والخالقين والمُحْدِثِينَ، مثل أن يقول: هذا الْمُحْدَثُ له مُحْدِثٌ وللمُحْدِثِ مُحْدِثٌ آخَرُ إلىٰ ما لا يتناهىٰ، فهذا مما اتفق العقلاء فيما أعلم علىٰ امتناعه؛ لأن كل مُحْدِث لا يوجد بنفسه، فهو معدوم باعتبار نفسه، وهو ممكن باعتبار نفسه، فإذا قدر من ذلك ما لا يتناهىٰ لم تَصِرِ الجملة موجودة واجبة بنفسها؛ فإن انضمام المُحْدِث إلىٰ المُحْدِث والمعدوم إلىٰ المعدوم والممكن إلىٰ الممكن لا يخرجه عن كونه مفتقرا إلىٰ الفاعل له؛ بل كثرة ذلك تزيد حاجتها وافتقارها إلىٰ الفاعل، وافتقار المحدثين الممكنين أعظم من افتقار أحدهما، كما أن عدم الاثنين أعظم من عدم أحدهما، فالتسلسل في هذا والكثرة لا تخرجه عن الافتقار والحاجة، بل تزيده حاجةً وافتقارًا، فلو قُدِّرَ من الحوادثِ =



المثال ما يلي: بما أن حركة الفلك حركة دائرية متجانسة، وبما أن هذه الحركة

= والمعدوماتِ والممكناتِ ما لا نهاية له، وقدِّر أن بعض ذلك معلول لبعض أو لم يقدَّرْ ذلك، فلا يوجد شيء من ذلك إلا بفاعل صانع لها، خارج عن هذه الطبيعة المشتركة المستلزمة للافتقار والاحتياج، فلا يكون فاعلها معدومًا ولا مُحْدَثًا ولا مُمْكِنًا يقبل الوجود والعدم، بل لا يكون إلا موجودا بنفسه، واجب الوجود لا يقبل العدم قديما، ليس بمُحْدَثٍ فإن كل ما ليس كذلك فإنه مفتقر إلىٰ من يخلقه، وإلا لم يوجد، **وأما التسلسل في الآثار** كوجود حادث بعد حادث، فهذا فيه الأقوال الثلاثة المتقدمة، إما منعه في الماضي والمستقبل كقول جهم وأبي الهذيل، وإما منعه في الماضي فقط كقول كثير من أهل الكلام، وإما تجويزه فيهما كقول أكثر أهل الحديث والفلاسفة، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع». انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٤٣٦/١-٤٣٨.

ويعد ابن تيمية ممن نصر القول بجواز تسلسل الحوادث فيما عرف بنظرية (القدم النوعي)، أي: التعاقب والاستمرار في فعل الله، فنوع أو جنس الحوادث قديم، وأما أفراد المخلوقات وأعيانها فحادثةٌ. والنوع والجنس عند ابن تيمية من الأمور الاعتبارية الذهنية أو الكليَّات التي لا وجود لها خارج الذهن، فالوجود الحقيقي الفعلي عنده إنما هو الوجود الخارجي، أما الذهني فهو وجود صُوريٌّ مقدَّر في الذهن، ولا يوجد في الخارج قديم سوىٰ الله. وقد بنىٰ تصوُّره علىٰ دوام فاعلية الرب، وأنه لم يزل خالقًا فعَّالا لما يريد، في حين أن القول بأن الحوادث لها أولٌ يلزم منه التعطيل، وأن الله لم يزلْ غير فاعل ثم صار فاعلا. هذا القول يختلف عن القول بِقِدَمِ مادة العالَم كما هو مذهب أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة، وقد غلط قوم علىٰ ابن تيمية ونسبوا إليه القول بِقِدَمِ العالَم، بمعنىٰ أنه لم يزلْ مع الله علىٰ الرغم من تصريحه في أكثر من موضع مِنْ كُتُبه أنه ما من شيء سوىٰ الله إلا وهو مسبوق بالعدم. وممن بين هذا الغلط الدكتور حسن الشافعي في كتابه: (لمحات من الفكر الكلامي)، قال: «إن ابن تيمية يجوِّز قيام الحوادث بذاته تعالىٰ كما سبق ذكره، ويرىٰ مع هذا أنه يمكن تصوُّر بل حصولُ حوادثَ لا أولَ لها في ذاته تعالىٰ؛ ولذا فهو يزيف كل أدلة التسلسل في الحوادث لدىٰ الفلاسفة المتكلمين، أما المفعولات أو المخلوقات التي تشمل كلَّ موجود سوىٰ الله وصفاته، فهي مخلوقة لله تعالىٰ، ومسبوقة بعدمها، ووجوده تعالىٰ سابق علىٰ وجودها، وما قالته الفلاسفة من المقارنة بين وجودها ووجوده باطلٌ لا يقبله العقل، كما صرَّح بذلك في الموافقة وغيرها من كتبه. وكل ما يريد الرجل تأكيده هو إثبات أن الخلق دائِمٌ ومُستمِرٌّ، ولكن كل موجود ومخلوق فهو مسبوق بالعدم، وموجود بقدرة الله وإرادته، وليس مقارنًا لخالقه في الوجود، هذه حقيقة يرىٰ أنها فطرية لا تكاد تحتاج إلىٰ برهنة، فضلًا عن اتفاق أكثر الخلق عليها «إن جمهور العالَم من جميع الطوائف يقولون بأن كل ما سوىٰ الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن، وهذا قول الرسل وأتباعهم من المسلمين واليهود والنصارىٰ وغيرهم». (منهاج السنة ١٠٢/١). ونحن نجد التصريح بحدوث العالم عند ابن حزم الظاهري، وابن كثير المفسِّر والمحدِّث وابن أبي العز الحنفي، الذين يؤكدون أيضا أن هذا هو الموقف السلفي من تلك المسألة، فلا محل لأن يقول ابن تيمية بقِدَمِ العالم، أو ينسب إليه ذلك؛ وقد صرَّح بأن كل ما سوىٰ الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن» اهـ. حسن الشافعي، لمحات من الفكر الكلامي، دار البصائر، ص٢٤٩.

وانظر أيضا: كاملة الكوري، قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة.

وللاطلاع علىٰ سجالات الفلاسفة والمتكلمين حول مسألة التعاقب بلا نهاية؛ انظر: هاري. أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، المركز القومي للترجمة، ٥٤٩/٢.



هي حركة العقل - فالفلك إذن لا بد أن يكون مدفوعًا من قبل نفس عقلية هذه النفوس أو الأرواح التي تسوق الكواكب يمكن أن يطلق عليها آلهة(١).

أما **أرسطو**(٢) Aristotle فقد جعل الله هو الفاعل السلبيُّ لما يحدث من تغيير في العالم؛ حيث تتحركُ كل الأشياء سعيًا للكمال الإلهي(٣). وقد أجرىٰ الله النظام والغاية علىٰ كل شيء، ومن الممكن اكتشافهما في العالم، وكلاهما يشير إلىٰ وجوده، ومن خلال الموجودات الممكنة توصلنا إلىٰ معرفة الكليَّات، في حين أن معرفة الله بالكليات سابق علىٰ تحققها في الوجود، والله هو الكائن الأعلىٰ (وإن لم يكن كائنًا مُحبًّا) الذي يمارس أكمل تأمل في أعظم كينونة، والتي هي نفسه؛ لذلك هو لا يدري عن العالم وغير مكترث به؛ فهو المحرك

---

(١) وهكذا نرىٰ أن أفلاطون مشركٌ، يعتقد تعدد الآلهة، وكذلك كان تلميذه أرسطو -كما يقول يوسف كرم- «مشركا بأدق معنىٰ لكلمة الشرك، فلم يكن كأفلاطون الذي يجعل آلهة الكواكب مصنوعين، ولا كالمخيلة العامة التي تضع بين الآلهة تفاوتًا حقيقيًّا بتوزيعهم إلىٰ إله أعلىٰ وآلهة أدنِينَ» انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة، ص ٢١٤.

(٢) أرسْطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق.م)، أعظم فلاسفة اليونان، ولد في بلدة ستاجيرا شماليّ اليونان، عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره، التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا، وظل فيها لمدة ٢٠ عامًا، ولم يغادرها إلا بعد موت أستاذه أفلاطون عام ٣٤٧ق.م. وفي عام ٣٤٣ق.م أصبح مربِّيًا للإسكندر ثم عاد إلىٰ أثينا عام ٣٣٤ق.م، وأنشأ مدرسته المعروفة باسم الليسيوم، وقد أُطْلِقَ علىٰ أرسطو وتلاميذه اسم المشَّائين؛ لأن أرسطو كان يُلقي دروسه أثناء المشي والتجوال بصحبة تلاميذه.

(٣) الحركة أو التغيير عند أرسطو لا تعني ببساطة إمكان الانتقال؛ بل هي تشمل التغير الكمِّي والوصفي، ويمكن تعريف الحركة عند أرسطو بأنها :**حالة** كون ما هو بالقوة إلىٰ ما هو بالفعل، أو **عملية** انتقال ما هو بالقوة إلىٰ ما هو بالفعل (علىٰ خلاف بين المحدثين راجع:

James Kostman, Aristotle's Definition of Change, *History of Philosophy Quarterly*, .Vol. 4, No. 1 (Jan., 1987), pp. 3-16.

والقوة عند أرسطو، كما ذكر ابن رشد (تلخيص ما بعد الطبيعة، ٤١)، هي: «الاستعداد الذي في الشيء، والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل». ويمكن تعريف الحركة أيضا بأنها: خلع الصورة علىٰ المادة، والحاصل أن كل انتقال أو تبدل حركة، وكل جسم متحرك بالفعل أو بالقوة، وكل حركة لا بد لها من محرك، وهو الله الذي يحرك العالم كعلة غائية (لا كعلة فاعلية)، فهو أشبه بالمغناطيس الذي تنجذب إليه برادة الحديد؛ ولذلك يوصف بأنه فاعل سلبي؛ لا إرادة له ولا اختيار، سلم أرسطو بهذا الإله من حيث كونه تفسيرا للحركة عن طريق العلة الغائية، وكأنه مجرد فرض فلكي.



الذي لا يتحرك[1]. ولأن الله صورةٌ محضةٌ فلا تشوبه شائبة المادة، ولأنه كمال مطلق فهو لا يتغير؛ حيث من غير الممكن أن يتغير لما هو أكمل، وعليه فإن هذا الإله الكامل الثابت الذي لا يتغير هو ذروة الوجود والمعرفة، ولا بد أن يكون الله قديمًا؛ لأن الزمان قديم[2]، وحيث إنه لا يمكن أن يكون زمان دون تغير، فلا بد أن يكون التغير أزليًّا، ولكي يكون التغير أزليًا لا بد أن تكون علة التغير (المحرك الذي لا يتحرك) أزليَّةً، ولكي يكون الله أزليًّا لا بد أيضًا من أن يكون كائنًا لاماديًّا؛ حيث إن الكائن اللامادي هو وحده المحصن ضد التغيير[3]، بالإضافة إلىٰ ذلك فإن الله بوصفه كائنًا لاماديًّا لا يتمدد في المكان[4].

---

(١) الله عند أرسطو لا تجوز عليه الحركة؛ لأنها تغير، والتغير يعني تبدُّلًا أو انتقالًا من حال إلىٰ حال، والله هو الكمال المطلق، ولو تبدَّل حاله لم يخلُ: إما أن يكون إلىٰ حالٍ أكملَ وأفضلَ، ويلزم من ذلك أنه كان قبل انتقاله ناقصًا بمقدار ما زاده من الكمال الذي انتقل إليه؛ وإما أن يكون قد انتقل إلىٰ ما هو أقلُّ كمالًا، فينزل عن رتبة الكمال المطلق؛ وذلك مستحيلٌ، إذن فلا يمكن أن يعتريَ الله أيُّ تغيير أو تحرك، ولما كان ذلك كذلك توجَّب أن لا يشبه فكرُهُ الفكرَ الإنسانيَّ الذي موضوعه الأشياء المركبة؛ لأنه لو كان يفكر في المركَّبات والأجسام؛ لأدىٰ ذلك إلىٰ انتقال فكره من جزء إلىٰ جزء، وهذا يقتضي التغير، وهو محالٌ. فوجب أن يكون موضوع الفكر الإلهي شيئًا غير مركَّب، لا ينقسم ولا يتغير، وهذا الموجود هو الله، فموضوع الفكر الإلهي إذن هو ذاته وفقط، فهو لا يعقل إلا نفسه ولا يفكر إلا في ذاته، بناءً علىٰ ما ذلك فنحن مضطرون -كما يقول برتراند راسل- «أن نستنتج من هذا أن الله لا يعرف وجود دنيانا الأرضية هذه؛ فأرسطو -مثل اسبينوزا- يعتقد أنه بينما يتحتَّم علىٰ الناس أن يحبوا الله، فمن المستحيل علىٰ الله أن يحب الناس». (تاريخ الفلسفة الغربية، ٢٧١/١). وما أشار إليه راسل هو ما قصده المؤلف من قوله: والله هو الكائن الأعلىٰ (وإن لم يكن كائنًا مُحبًا).

(٢) من الأمور التي استدلَّ بها أرسطو علىٰ قدم العالم - قدم الزمان الذي هو مقياس الحركة؛ فإن الزمان يقوم بالآن والآن وَسَط بين مدتين، هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فليس للزمان بداية ولا نهاية، وإلا لزم ألا يكون زمان قبله ولا بعده، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان، وهذا خُلْفٌ. وعليه يستحيل أن يكون للزمان مبدأ وآخر. انظر:
يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، ص ١٧٦.

(٣) ولو كان ماديًّا لكان متغيِّرًا، ولو كان متغيرًا لاحتاج إلىٰ علة تغيره، وهذه العلة بدورها لو كانت ماديَّة لاحتاجت هي الأخرىٰ إلىٰ علة وهكذا إلىٰ ما لا نهاية، فإما أن ننتهي إلىٰ علة غير مادية لا تتغير، وإما أن تتسلسل العلل إلىٰ ما لا نهاية، وقد تقدم بيان بطلان تسلسل العلل والمعلولات.

(٤) والخلاصة: أن الإله عند أفلاطون وأرسطو لم يكن خالق الموجودات التجريبية بالمعنىٰ الكامل، فلقد صنع الله الكون عند أفلاطون وأضفىٰ عليه نموذجًا عقليًّا وفقا للمثل، أما إله أرسطو فقد كان التفسير =



أما إله الأفلاطونية المحدثة[1]، فهو عند **أفلوطين**[2] Plotinus (٢٠٤/ ٢٠٥- ٢٧٠) مصدر العالم الذي هو فيض ضروري إلهيٌّ؛ بهذا الفيض يخرج العالم من الله (ex deo من الله) في عملية سَرْمديَّةٍ، فلم يأْتِ العالم بالخلق وإلا لاستلزم

= النهائي للحركة، من حيث إنه العلة الغائية للحركة، والفلاسفة اليونان الأكثر قربًا من فكرة الخلق، والاهتمام بمشكلة الوجود المتناهي من حيث هو كذلك - هم الأفلاطونيون المحدثون. انظر: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، ص٥٧٠.

(١) الأفلاطونية المحدثة (نسبة لأفلاطون) هي إحدىٰ التيارات التجديدية الأفلاطونية التي سعت لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف، عبارة عن مزيج من فلسفات وأديان صوفية شرقية مغلفة بغلاف يوناني روماني. أسسها أفلوطين (٢٠٤/٢٠٥- ٢٧٠)، وأما عن صلتها بالمسيحية، فقد اختلفت آراء مؤرخي الفكر في ذلك، فمنهم من رأىٰ أن المسيحية أثَّرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية الجديدة؛ حيث كانت الفلسفة الأفلاطونية ابتداءً من القرن الرابع مختلطةً كل الاختلاط بالدين المسيحي، حتىٰ إنه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحي، ومنهم من رأىٰ أنه ليس ثمة تأثير لأي الطرفين علىٰ نشأة الآخر، وهذا الرأي يمثل الرأي العلمي الصحيح بحسب تصور الدكتور عبد الرحمن بدوي، قال (خريف الفكر اليوناني، ص١٠٩-١١٨): الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلر فيقول: إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني إبان ذلك العصر قد توزع القلقُ نُفُوسَ كل الذين يقطنون به، إذ فقدت الممالكُ الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمة شعور بالحرية والاستقلال الذاتي، وأصبح الناس من أجل هذا يائسين من كل شيء، ويطلبون الخلاص بأيٍّ ثمن، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان؛ ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدوْرَ الأكبرَ في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلىٰ إيجاد مذاهب تدعو إلىٰ التخلص من الوجود الخارجي، وينشد الخلاص في حقيقة دينية عليا، لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كلٌّ من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة، فليس معنىٰ هذا أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذا التشابه بين كلٍّ من المسيحية والأفلاطونية المحدثة». اهـ مختصرًا. ثم أخذ يذكر أوجه الاختلاف بين الأشياء المتشابهة في المسيحية والأفلاطونية.

(٢) أفلوطين، مؤسس المدرسة الأفلاطونية المحدثة، ولد في مصر ولا يُعرف علىٰ وجه اليقين أين ولد فيها؟ حضر أفلوطين -كما أخبر عنه تلميذه فورفريوس Porphyry- محاضراتٍ لأساتذة كُثُر في الأسكندرية، لكنه لم يجد بُغْيَتَهُ حتىٰ أتىٰ أمونيوس ساكاس **Ammonius Saccas** أبرز أفلاطوني الأسكندرية، عندما بلغ من العمر الثامنة والعشرين، وبقي يتتلمذ علىٰ يديه حتىٰ عام ٢٤٢ عندما التحق بالحملة الرومانية للإمبراطور جوردين الموجهة إلىٰ فارس؛ ليحصِّل الفلسفة الفارسية، لكنها أخفقت عندما اغتيل جوردين، ورجع أفلوطين إلىٰ روما، وقد بلغ سن الأربعين، وفي روما أقام مدرسة، تعلم فيها كبار رجال المدينة، منهم الإمبراطور نفسه وزوجته.



ذلك وعْيًا وإرادةً، واللذانِ -بحسب أفلوطين- من شأنهما أن يحدثانِ من الله[1]. والصدور الأعلىٰ (noûs[2] العقل الأول) هو الصدور الأول من الله، ثم تتبعه انبثاقات متعاقبة أقل فأقل من حيث الحقيقة، وأخيرًا الشرُّ الذي هو مادة بلا صورة علىٰ الإطلاق، ولا يكون لمثل هذا وجود إيجابي[3]. والله كائن

---

(١) الله عند أفلوطين هو الواحد، فلا يمكن أن يكون ذا طبيعتيْنِ جوهر وعرض؛ وعليه فإن أفلوطين لم ينسب إلىٰ الله أيَّ صفات إيجابية؛ حيث إن الصفات الإيجابية تجعل من الله شيئًا معينًا محددًا، بينما الله في الحقيقة فوق جميع الأشياء التي يمكن أن تحد بالوصف أو الإسناد الحملي، فلا يمكننا أن ننسب إلىٰ الله الفكر ولا الإرادة ولا النشاط أو الحركة، أما الفكر؛ فلأنه يتضمن التمييز بين المفكِّر وموضوع فكره، وأما الإرادة؛ فلأنها أيضا تتضمن التمييز، وأما النشاط؛ فلأنه حينئذ سيكون تمييزًا بين الفاعل والمفعول الذي يجري عليه الفعل، والله هو الواحد فوق جميع التمايزات علىٰ الإطلاق، حتىٰ إنه لا يمكن أن يميِّز نفسه من نفسه، ولذا فهو فوق الوعي الذاتي، ولا يمكن أن يخلق العالم كفعل اختياري ناتج عن الإرادة الحرة؛ حيث إن الخلق نشاط، ولا يجوز أن ننسب النشاط إلىٰ الله، وإلا لكان الله متغيِّرًا؛ لذلك لجأ أفلوطين إلىٰ فكرة الفيض؛ ليبرر صدور الكثرة من الواحد، وبالرغم من ذلك يجوِّز أفلوطين نسبة الوحدة والخيرية إلىٰ الله (بمعنىٰ: أن الله هو الواحد، وهو الخَيْر لا الخَيِّر)، ومع ذلك يؤكِّد علىٰ حقيقة عنده، وهي أنه حتىٰ هذا الحمل غير ملائم، ولا يجوز إلا علىٰ وجه التشبيه فقط. انظر:

Frederick Copleston, *History of Philosophy*, (New York, London, Toronto: Doubleday, 1993), Vol 1, p.465-466.

(٢) مصطلح يوناني للعقل أو الملكة العقلية، والمراد أرقىٰ أنواع الفكر التي هي من نوع ما يمارسه الإله، فالمصطلح هنا يشير إلىٰ عقل ذي طابع إلهي روحي، وهذا الذي جعل برتراند راسل يعزف عن ترجمتها بالعقل أو المبدأ العقلي كما فعل ستيفن Stephen MacKenna أو بالروح كما فعل العميد ويليام إنج William Ralph Inge وآثر أن يستعمل كلمة (ناوس) من غير ترجمة. انظر:

برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، المجلد الأول، ص٤٤٣.

Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Second Edition (Cambridge University Press), p. 621.

(٣) فالشرُّ هو فقدان أو عدم الخير؛ وذلك يعني: أن الشرَّ أمر عدميٌّ لا وجوديٌّ، وقد سبق أن قال فيلون اليهودي بهذه الفكرة، وتبنَّاها بعد ذلك العديد من المفكرين المسيحيين وقدَّموها كأحد أشهر الحلول لمشكلة الشرِّ، بينما اعتبرها آخرون مجرد زيْف، يقول والتر استس: «ومن أشهر هذه المحاولات تلك العبارة القائلة بأن الشرَّ سلبيٌّ في طبيعته، بمعنىٰ أنه عدم الخير، وأنه بالتالي ليس وجودًا حقيقيًّا، وهم يقولون -تبعا لذلك- أن الله لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن مجرد عدم، وأنه لا يمكن أن يقال عنه إنه قد خلق ما ليس له في الواقع أدنىٰ وجود، بل حتىٰ ولا أنه قد سمح لأي مخلوق آخر كالإنسان مثلا بأن يجلب الشرَّ إلىٰ العالم، وقد تساءل أحد الطلبة يوما بعد سماعه لشرحٍ مستفيضٍ لهذا الرأي، عما إذا =



لاشخصي؛ لا يمكن وصفه إلا بالنفي، وقد وجدتْ هذه الطريقةُ السلبيةُ في وصف الله (الوصف بالسلب) سبيلَها للازدهار في العصور الوسطىٰ[(١)]. وبالرغم من أن الله فوق الوصف، فإن أفلوطين (ربما من المفارقات) أكَّد عددا من الأمور، مثل: أن الفضيلة والحقيقة ملازمتانِ لله؛ ولأنه وفقا لأفلوطين لا يمكن الوصول إلىٰ الله عن طريق الفكر؛ فإن الاتحاد به هو مصدر النشوة الصوفية[(٢)]. وقد أثَّر فِكر أفلوطين علىٰ عدد من الصوفيين المسيحيين مثل: **مايستر إيكهارت**[(٣)] Meister Eckhart (1260-1327).

ب- الفكر المسيحي المبكر[(٤)] Early Christian Thought

= كان في استطاعة صاحب الباخرة الذي يرسل باخرتَهُ إلىٰ عرْض البحر، وهو يعلم أن بها ثُقْبًا في أسفلها، مع علمه بالعواقب الوخيمة التي لا بد من أن تترتب علىٰ ذلك، سواء للباخرة أم لركابها، أن يتنصل من المسؤولية عن طريق التذرع بأن الثقب ليس إلا مجرد انعدام سلبي للمادة، والمبدأ المنطقي الذي يشير إليه هذا الاعتراض أن السلبي إنما هو دائما إيجابي أيضا، وتبعًا لذلك فإن وجود الثقب وجود إيجابي، وإذا قدر لأي شيء أن يكون جزءًا من صميم خبرتنا، فإن في هذا وحده ما يثبت أنه موجود، سواء أرَاقَ لنا أن نسمِّيَهُ إيجابيا أم ندعوه سلبيا، وقد نقول: إن الظلام هو انعدام النور، ولكن ظلمة الليل واقعة إيجابية داخلة في تجربتنا، كما نجرب نور النهار سواءً بسواء. وقد نتمثل السكون علىٰ أنه انعدام الحركة، أو قد نتصور البرد علىٰ أنه انعدام الدفء، ولكن الواحد منهما والآخر جزآنِ إيجابيانِ من أجزاء خبرتنا، فالبرد قد يُودِي بحياة الإنسان، وحينما ينصح الطبيب مريضه بالراحة، فإن ما يوصيه به عندئذ ليس عدما!» اهـ انظر:

والتر استس، الزمان والأزل، مكتبة الأسرة، ص١٣٨.

(١) وهو ما أُطلق عليه في الدراسات المسيحية (اللاهوت السلبي)، وسيأتي الكلام عليه. (راجع التعليق رقم ٤٩).

(٢) أنكر أفلوطين أن تكون للمعرفة العقلية أيَّةُ قيمةٍ، وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق. انظر:

عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص١٢٢.

(٣) انظر ترجمته في التعليق رقم ٨٥.

(٤) لم تكن المسيحية عندما بشَّر بها المسيح نظريةً فلسفيةً تضاف إلىٰ قائمة مدارس الفلسفة الكلاسيكية؛ بل كانت رسالةً تدعو إلىٰ عقيدة وسلوك عمليّ أخلاقيّ، ولما ثبتت أقدام المسيحية وبدأت في الانتشار رأىٰ جموع الوثنيين في هذه الرسالة تهديدا لأديانهم؛ فصبُّوا هجومهم عليها علىٰ أسس نظرية تستند إلىٰ قواعد فلسفية، كان علىٰ آباء الكنيسة الأوائل أن يدافعوا عن العقيدة باستخدام أسلحة خصومهم؛ فطوَّروا من فكرهم وعلمهم وبدأ البعد الفلسفي يظهر بوضوح في كتاباتهم، ولكن هذا لا يعني أن هذه الكتابات شكَّلت مذهبًا فلسفيًّا بعينه؛ حيث إن اهتمام هؤلاء الآباء كان مُنْصَبًّا بالدرجة الأولىٰ علىٰ الأمور اللاهوتية دفاعا عن العقيدة، وقد ساهمت رغبة المثقفين المسيحيين في التعمق في العقيدة، =



نظر المسيحيون الأوائل إلىٰ الديانة اليونانية باعتبارها ديانة تحمل تصوراتٍ لا تليق بالله، ولكنهم كانوا منقسمين في موقفهم تجاه الفلسفة اليونانية، ذهب الفيلسوف المسيحي **جاستين الشهيد**(١) Justin Martyr (c. 100-c. 165) إلىٰ أن المسيحية متوافقة مع أسمىٰ وأرقىٰ ما توصل إليه الفكر اليوناني، بينما رفض **ترتُليان**(٢) Tertullian (c. 160-c. 225) الفلسفة قائلا: إن (إيمان) بيت المقدس و(فلسفة) أثينا لا يلتقيانِ.

= وتكوين رؤية شاملة عن العالم والحياة علىٰ ضوء هذه العقيدة في تكوين رؤية فلسفية مسيحية بعد ذلك، فنرىٰ تلك الرغبة بدأت تفعل فعلَها لدىٰ الآباء في أواخر القرن الأول الميلادي حتىٰ وصلت إلىٰ ذِرْوَتِهَا في فكر القديس أوغسطين، ولما لم يكن لدىٰ المسيحيين فلسفة خاصَّة بهم، فقد كان من الطبيعي أن يلتفت هؤلاء الآباء إلىٰ الفلسفات السائدة آنذاك، ويمكن القول بأن الأفكار الفلسفية للكتاب المسيحيين المبكرين كانت أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة في نزعتها (مع جرعة من الفلسفة الرواقية)، وأن التراث الأفلاطوني ظلَّ يهيمن علىٰ الفكر المسيحي، ولقد أثَّر فكر الآباء وخاصَّة فكر القديس أوغسطين، ليس فقط في أهل العصور الوسطىٰ المبكرة، وإنما أيضا في أعلامٍ متأخرينَ من أمثال القديس أنسلم والقديس سونافنتورا والقديس توما الإكويني، وتسمىٰ الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية وحتىٰ القرن التاسع بفترة عصر الآباء؛ ذلك لأن التفكير في تلك الفترة كان مقصورًا علىٰ آباء الكنيسة الذين حاولوا الدفاع عن العقيدة ضد غارات الفلاسفة. راجع فصل عصر الآباء: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٢٧-٦١.

(١) فلافيوس جاستينوس (القديس جاستين الشهيد)، ولد في بلدة نابلس لأبوينِ وثنيينِ، ودار علىٰ المدارس الفلسفية المختلفة قبل أن يدخل في جدال مع واحد من المسيحيين الذي كشف له عجز الفلسفة عن الكشف عن الحقيقة؛ فاعتنق المسيحية، لكنه لم يتخذ موقفًا سلبيًّا أو عدائيًّا تجاه الفلسفة اليونانية؛ فقد كان يرىٰ أن الفلسفة هي أثمن هدية منحها الله لنا، وأنها تستهدف قيادة الإنسان إلىٰ الله، مات جاستين في مدينة روما قرابة عام ١٦٤.

(٢) ترتُليان، ولد قرابة سنة ١٦٠ لأبوينِ وثنيينِ، وقد تلقىٰ تعليمه في القانون وعمل في ساحة القضاء في روما، ويعتبر ترتُليان أول كاتب مسيحي مميز، ونجد في كتاباته احتقارًا بالغًا للوثنية وعلومها، فهو يرىٰ أن الفيلسوف هو ابن العقلية اليونانية الضالة، أما المسيحي فهو ابن السماء وعدو للضلال، ويرىٰ ترتُليان أن الفلاسفة اقتبسوا أفكارهم من العهد القديم ثم شوَّهوها وادعوا أنها من بنات أفكارهم، ولترتُليان عبارات تشير إلىٰ نزعة مادية، فكان يرىٰ أن كل شيء بما في ذلك الذات الإلهية لها طبيعة جسدية، وإن كانت طبيعة الذات الإلهية فريدة من نوعها، كان لترتُليان أثر في اللاهوت المسيحي حيث إنه أول من صكَّ مصطلح أُقْنُوم في اللسان اللاتيني، وكان يرىٰ أن الأقانيم الثلاثة ليست مجزَّأة أو مفارقة واحدها عن الآخرين في الجوهر، وأن الإيمان الأعمىٰ هو السبيل الأوحد إلىٰ اليقين والخلاص. (راجع الفيديسية).



ولأن المسيحية خرجت من رحم اليهودية، فهي ديانة توحيدية بصورة لا لَبْسَ فيها، وتؤكد علىٰ أن الله خلق مادة العالم من العدم (ex nihilo)، لكنها تؤكد أيضًا علىٰ الثالوث كتعدُّد داخل الوحدة، هذه العقيدة التي ترىٰ المسيحية أنها متضمنة في اليهودية.

ذهب **أوغسطين**[1] (٣٥٤-٤٣٠) -متساوقًا مع النزعة التأليهية- إلىٰ أن الله: عالم بكل شيء، قادر علىٰ كل شيء، كلي الوجود، خيِّر أخلاقيًّا، خالق من عدم[2] (ex nihilo)، قيِّم العالم، وعلىٰ الرغم من هذه الصفات المتعددة، فإن الله بسيط علىٰ نحوٍ فريدٍ[3]؛ ولأن الله حرٌّ تماما، فلم يكن فعل الخلق فعلًا ضروريًّا؛ بل كان فعلًا من أفعال الحب[4]. وتعكس مخلوقات الله عقله وفكره[5]، وقد بدأ

---

(١) أوغسطين أحد أشهر قادة الكنيسة الغربية القديمة، كان لكتاباته تأثير قويٌّ علىٰ الفكر الديني المسيحي في القرون الوسطىٰ، وظهرت أفكاره أيضًا في تعاليم الإصلاحيين البروتستانت، ولد أوغسطين بمدينة (طاجست) في شمال إفريقيا، وكانت أمه مسيحية، أما أبوه فكان وثنيا، وبعد فترة قضاها معتنقًا للمانوية أصبح كاثوليكيًّا وعُمِّدَ في ميلانو وعيِّن أُسْقُفًا علىٰ (هيبو) التي لا تبعد كثيرا عن قرطاجة، ولبث هناك حتىٰ مات.

(٢) خالف أوغسطينُ إجماعَ الفلاسفة اليونانيين القائلين بقدم العالم، وأن الخلق هو مجرد تشكيل للمادة القديمة، وليس إيجاد المادة من العدم، وكانت فكرة الخلق من العدم التي كانت بين تعاليم العهد القديم -كما يقول برتراند راسل- «فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية كلَّ الغرابة؛ فإذا تحدث أفلاطون عن الخلق، تصوَّر مادة أولية تناولها الله بالتشكيل؛ وَقُلْ ذلك أيضا في أرسطو؛ فالإله عندهم أقرب إلىٰ أن يكون فنانًا أو مهندسَ عمارةٍ، منه إلىٰ أن يكون خالقًا؛ فالمادة في رأيهم أزلية لم تخلقْ، والذي خلقته إرادة الله هي الصورة وحدها؛ فجاء القديس أوغسطين وذهب إلىٰ ما يعارض هذا الرأي، وهو مذهب لا مندوحة عنه لكل مسيحي أصيل، وأعني المذهب القائل: إن العالم لم يخلق من مادة بعينها، بل خلق من لا شيء؛ فالله قد خلق المادة، ولم يكن أمره مقصورًا علىٰ التنظيم والترتيب». انظر:

برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٣) ذهب أوغسطين إلىٰ أن الله لا يمكن أن يُدْرك أو يُوصف؛ لأنه فوق الوصف والكلام، وكل تشبيه بينه وبين الإنسان باطلٌ، وهذه الصفات المعينة التي نضيفها إلىٰ الله يجب أن تنزه عن التشابه مع صفات الإنسان. انظر:

عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطىٰ، ص٢٧.

(٤) أي: أن الله خلق العالم باعتباره موضوعا لحبه.

(٥) لأن النظام الذي في العالم يستلزم أن يكون الله عاقلًا بالضرورة «فالله كالفنان الذي يرتب الأشياء حسب الغاية التي ينشدها، فإذا كنا نفترض في الفنان أنه عاقل، وهو يصنع الأشياء، فلا بد لنا بالأَوْلىٰ أن نصف الله في خلقه للكون بأنه عاقل». انظر:

عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطىٰ، ص٣٠.



الزمان والمكان مع بدء الخلق[1]، وكل ما في الخلق خير، والشر ليس مخلوقا؛ بل إنه مجرد فِقْدان للخير دون أن يكون له وجود إيجابي[2]. وعلىٰ الرغم من أن الله ليس مسؤولا عن الشرِّ، إلا أن للشر غاية وهي بيان ما هو الخير، وخاصَّة الخير الإلهي، طوَّر أوغسطين مقالة قريبة من مقالات أفلاطون وأرسطو وزينون الرواقي: أن الله كائن ذو كمال مطلق، وبعد أن سرد التسلسل الهرميَّ للمميزات (الأشياء التي «مُيِّزَ» علىٰ بعضها البعض) أكَّد أوغسطين أن الله «يحيا في المثل الأعلىٰ» وأنه هو «الأقوىٰ والأقوم والأجمل والأخير والأقدس»[3] (*On the*

---

(١) وفي هذا إشارة إلىٰ ردٍّ علىٰ اعتراض قد يُثار علىٰ عقيدة الخلق من العدم؛ وهي: إذا كان الله خلق العالم من عدم، فهذا يعني أن الله في الأزل السابق علىٰ زمان الخلق كان عاطلًا وبلا عمل، وجواب أوغسطين: أن الزمان بدأ مع خلق العالم؛ فلم يكن قبل الخلق زمان أصلا؛ لأن الزمان مرتبط بوجود الشيء وحركته ولا معنىٰ له بدونها.

(٢) الشرُّ عند أوغسطين ليس عنصرًا إيجابيًّا، فهو ليس من صنع الله، وإنما هو من فعل إرادة البشر، إن مسببات الأمور الخيرة هي من نعم الخير الرباني، في حين أن مسببات الشر هي من صنع الإرادة الإنسانية وبمحض اختيارها، فهي التي تجنح بعيدًا عن الخير الثابت، إن الشر هو انحراف الإرادة المخلوقة بعيدًا عن الخير المطلق الثابت، ولا يصح أن نطلق علىٰ الشرِّ مصطلح (شيء)؛ لأن هذا المصطلح ينطوي علىٰ حقيقة إيجابية، فلو أن الشر حقيقة إيجابية، فلا بد لنا من أن نرجعه حينئذ إلىٰ الخالق، اللهم إلا إن كنَّا نتوهَّم أن المخلوق لديه القدرة علىٰ الخلق الإيجابي من العدم، إن الشرَّ هو المسعىٰ لتحويل ما هو كائن بالفعل إلىٰ العدم... إن هذه الفكرة عن الشر كعَوَزٍ وجنوحٍ عن الصواب هي من بنات أفكار أفلوطين، وفيها وجد أوغسطين ما يردُّ به علىٰ المانويين، فإن كان الشرُّ دالًّا علىٰ الفقدان والعَوَزِ، وليس عنصرًا إيجابيًّا، فإن هذا يعفينا من الاختيار بين أمريْنِ، إما أن تعزو الشر الأخلاقي إلىٰ سماح من الخالق الخير، وإما أن نبتدع قوة شريرة أوليَّة عليا مسؤولة عن الشر كما يقول المانويون. انظر:

فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني القسم الأول، ص ١٢٠.

(٣) ونص كلام أوغسطين كالتالي: «ليس فقط سلطة الكتب السماوية تعلن أن ثمة إلها؛ ولكن طبيعة الكون نفسه الذي يحيط بنا وننتمي إليه يصرخ بأعلىٰ صوته أنه مخلوق لأحسن الخالقين علىٰ الإطلاق، الذي أعطانا العقل والعقل الطبيعي (أي ملكة الاستدلال من الطبيعة)، والتي بها نرىٰ أفضلية ما هو حيٌّ علىٰ ما ليس بحيٍّ، وما وُهِبَ الإحساس علىٰ ما لم يوهبْ الإحساس، وما هو عاقل علىٰ ما ليس بعاقل، وما هو خالدٌ علىٰ الفاني، وما هو قويٌّ علىٰ ما هو عاجز، وما هو عادل علىٰ ما هو ظالم، وما هو جميل علىٰ ما هو مشوَّه، وما هو خير علىٰ ما هو شر، وما هو غير قابل للفساد علىٰ ما هو قابل للفساد، وما هو غير قابل التغيير علىٰ ما هو قابل للتغيير، وما هو غير مرئي علىٰ ما هو مرئي، وما هو غير مادي علىٰ ما هو مادي، وما هو مقدس علىٰ ما هو مدنس، وعليه فحيث إننا بدون شك نرىٰ أفضلية الخالق علىٰ المخلوقات، فيتوجبُ علينا أن نعترف أنه يحيا أعلىٰ سمو، وأنه يدرك كل الأشياء،



(*Trinity*, XV, 4) . عندما نفكر في الله، فنحن «نحاول أن نتصور شيئًا لا يوجد ما هو أكمل منه أو أعظم». (*Christian Doctrine*, I, 7, 7). وبينما خلص أرسطو إلىٰ أن الموجود الأعظم يجب أن لا يعي سوىٰ نفسه فقط، أكد أوغسطين علىٰ الرؤية المسيحية المعاكسة والواضحة التي ترىٰ: أن الله يحب مخلوقاته حبًّا عظيمًا إلىٰ درجة أنه تجسَّد في المسيح؛ لينكشف لهم وليستميلهم إليه. بالإضافة إلىٰ ذلك، فإن الله بعنايته فعَّال علىٰ مرِّ التاريخ: من المستوىٰ الفردي (الاعترافات) وحتىٰ مستوىٰ التعاملات مع شعوب بأكملها (مدينة الله)؛ ولأجل ما لمسألة علاقة الله بالعالم من أهمية؛ فإن المسيحية لا يمكنها أن تكون أكثر مخالفة مع رؤية أرسطو في الموجود الذي لا يتأمل إلا نفسه فقط.

كان تأثير الأفلاطونية المحدثة قويًّا علىٰ **جون سكوتس إريجينا**[(١)] (c. 810-c,877). ذهب إريجين إلىٰ أن خلق الله العالم وفقا للمُثُل الأزلية في عقله، فالعالم تعبير عن أفكاره، مهما كان هذا التعبير الكوني ناقص، ويمكننا رصد الميل إلىٰ مذهب وحدة الوجود في فكرته القائلة: إن الله يخلق من ذاته وإن «الله في كل الأشياء»[(٢)]. «والخلق ليس في زمان بل أزلي.» وقد استعمل الله الكليَّات في عمليات الخلق؛ ليجعل منها جزئيات (أصبحت الإنسانية مثلا أشخاصا فردية). والخلود هو العملية المعاكسة لعملية التجزيئ؛ حيث تعود الجزئيَّات إلىٰ الكليَّات، وبحسب مصطلح إريجين، فإن التجزيئ هو عملية تفريق الكليَّات إلىٰ

ويفهم كل الأشياء، وأنه من المستحيل في حقه أن يموت وأن يفسد أو أن يتغير، وأنه ليس جسما ولكن الأقوىٰ والأعدل والأجمل والأقدس روحا علىٰ الإطلاق». انظر:

Augustine, *On the Trinity Books* 8-15, edited by GARETH B. MATTHEWS, Translated by STEPHEN McKenna, (Cambridge University Press, 2003), Chapter 4, p.173.

(١) جون سكوتس إريجينا: ويعرف أيضا بيوحنا الاسكتلندي أو إريجين، يعتبر أول فلاسفة العصور الوسطىٰ، وكان معاصرًا للكندي أول فيلسوف عربي، ولد بأيرلندا وتلقىٰ تعليمه بها في مدارس الرهبان، وكان متأثرًا بالفلسفة اليونانية التي ترجم كثيرا منها، ويعد كتابه (أقسام الطبيعية) أهمَّ كتبه.

(٢) اختلف الفلاسفة في تأويل نصوص إريجين التي تتجه إلىٰ وحدة الوجود، فذهب البعض إلىٰ أن ظاهرها غير مقصود، ورجح آخرون كبرتراند راسل وفردريك كوبلستون، أنه كان يؤمن بوحدة الوجود. انظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني، ص١٥١.
فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني القسم الأول، ص ١٦٢.



جزئيَّات، والتحليل هو العكس، عودة إلىٰ الوحدة ومن ثَمَّ إلىٰ الله، وليست هذه مجرد أنشطة عقلية، لكنها مرآة الواقع وعلاقة الله بالعالم، والله هو المطلق الذي لا يمكن أن يدرك، حيث إنه فوق كل اللغات والمقولات، فلا يمكن إسناد المقولات والمحمولات الأرسطية[1] إلىٰ الله؛ لأنها تفترض نوعا ما من المادة[2]. وبالرغم من ذلك فالله ممكن الوصف، وإن كان بشكل ناقص، وذلك باستخدم العبارات السلبية والإيجابية علىٰ السواء، أما العبارات الإيجابية فهي تقريبية فقط، ومن الممكن أن تكون أكثر دقة بإضافة العبارات السلبية إليها، علىٰ سبيل المثال: من الممكن أن يقال: إن الله خَيِّر (عبارة إيجابية)، لكنه أيضًا ليس خير (عبارة سلبية)؛ وذلك لأنه فوق الخيرية[3]. ويمكن دمج هاتينِ العبارتينِ في

---

(١) المقولات الأرسطية: هي اسم للأجناس العالية للموجود، أو بمعنًى آخر هي مقولات تصنف الوجود القائم، فكل ما هو موجود يندرج تحت واحد منها، وتنقسم إلىٰ: الجوهر والعرض، وينقسم العرض إلىٰ: الكمِّ، الكيف، الأين أو المكان، المتىٰ أو الزمان، الإضافة، الوضع، المِلْك، الفعل، الانفعال، وهكذا يكون المجموع عشر مقولات، والجوهر سابق علىٰ ما عداه من المقولات؛ لأن الجواهر توجد مفارقة، بينما لا توجد المقولات الأخرىٰ إلا بوصفها أعرض للجوهر، وأما المحمولات فهي الكليات الخمس: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

(٢) يقول كوبلستون مبيِّنًا هذه الفكرة عند إريجين: «وإذا كانت صفة الحكمة لا تفي عند الإشارة إلىٰ الخالق، فإن علينا من باب أوْلىٰ أن نستبعد جميع المقولات الأرسطية العشر التي تعزىٰ إلىٰ الأشياء المادية، فمسألة الحجم علىٰ سبيل المثال لا يمكن أن تنسب إلىٰ الصفات الإلهية؛ لأنها تنطوي علىٰ أبعاد وحيِّز محدوديْنِ، وحاشا لله أن يكون كذلك، والحق عند سكوتس أن الله ليس مجرد جوهر؛ لأنه اللامحدود الذي يتجاوز الجوهر، اللهم إلا إذا كان استخدامنا للكلمة من باب المجاز؛ لأن الله هو خالق كل جوهر، إن المقولات الأرسطية تنظم عند الأشياء المخلوقة، ولكنها عاجزة عند الحديث عن الخالق، وينسحب نفس الشيء إلىٰ مصطلحات أخرىٰ من قبيل: جنس أو نوع أو عَرَض؛ لأن الله يتجاوز جميع المعايير والتوصيفات. انظر:

فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني القسم الأول، ص ١٦٧.

(٣) ينقسم اللاهوت المسيحي فيما يتعلق بالموقف من إثبات الصفات الإلهية إلىٰ:

١ -**اللاهوت الإيجابي** Positive theology ويسمَّىٰ أيضا Cataphatic theology ويقوم علىٰ مبدأ إمكان معرفة صفات الله، وحملها عليه حملًا إيجابيًّا، وهو ما اقتصرت عليه الكنيسة في الغالب.

٢ -**اللاهوت السلبي** Negative theology أو Apophatic theology ويقوم علىٰ فكرة أن الله غير قابل للإدراك البشري؛ وعليه فلا يمكن أن يوصف بأيِّ صفة إيجابية، وإنما يوصف بالسلوب فقط. وفي ذلك يقول والتر استس (أحد اللاهوتيين المسيحيين المتحمِّسين للاهوت السلبي): «الألوهية السلبية إنما تعني أن الله غير قابل للإدراك عن طريق التصورات، وتبعًا لذلك فإنه في نظر العقل بمثابة فراغ أو خلاء =



عبارة، هي: الله «خير الأعلىٰ» "Supergood".[1] وعلىٰ الرغم من هذه التقريبات،

= أو عدم، وليس في استطاعتك أن تنسب إلىٰ الله أي محمول أو صفة، حتىٰ ولو كانت صفة الوجود؛ لأن كل صفة إنما تقوم مقام تصور، وبالتالي فإن نسبة أيِّ محمول إليه، إنما تعني الزعم بأنه قابل للإدراك من جانب العقل التصوري، ولكن ليس معنىٰ هذا أن الله غير قابل للإدراك علىٰ الإطلاق؛ وإنما يجب الاعتراف بأنه قابل للإدراك عن طريق الحدس. اهـ.

كان إريجين يرىٰ أن اللاهوت السلبي أو النهج السلبي هو النهج الصحيح؛ حيث إنه وحده القادر علىٰ صون فكرة الله اللامتناهي وغير المدرك، وقد أتىٰ هذا المصطلح (اللاهوت السلبي) من كاتب مجهول في نهاية القرن الخامس، والذي كان يكتب تحت اسم **ديونيسيوس الأريوباغي** وأصبح معروفا **بديونيسيوس المنحول** (Pseudo-Dionysius). ترجم إريجين الكتب المنحولة إلىٰ ديونيسيوس وعلَّق عليها وتأثَّر بها كثيرا، والغالب أن هذه الكتب المنحولة كتبها أحد المسيحيين في القرن الخامس أو السادس، وكان متأثرًا بالأفلاطونية المحدثة، ولا يمكن أن تكون كتب ديونيسيوس الذي وجد في العصر الرسولي؛ حيث تشير هذه الكتب إلىٰ حوادث ومذاهب لم تنشأْ إلا بعد ذلك.

ينظر كثير من اللاهوتيين إلىٰ هذا الاتجاه علىٰ أنه إلحاد مغلف؛ فهم يثبتون الله ثم ينفون كل الصفات عنه بما في ذلك صفة الوجود.! يقول باركلي: إن المسألة العظيمة هي ما هو المعنىٰ الذي يؤخذ به كلمة الله؟ إن بعض الناس ينفون أيَّ معنًى للصفات التي تُنسب لله، وهكذا عندما ينكرون صفات الله، فإنهم ينكرون بالفعل وجودَهُ علىٰ الرغم من أنهم ربما لا يكونون علىٰ وعْي بذلك، وبمعنًى آخر إن التأكيد علىٰ أنه ينبغي أن تُفهم الألفاظ التي تُنسب إلىٰ الله بمعنًى مبهم خالص، وهو تأكيد للمذهب اللاأدري، إن هؤلاء الناس يبخسون بالتالي معنًى كلمة الله بتعديلات هي أنه: لا شيء يبقىٰ سوىٰ الاسم بدون أيِّ معنًى يضاف إليه، هذا الاتهام اعترف به والتر استس، حتىٰ إنه زعم أن التأليه والإلحاد وجهانِ لعملة واحدة.

هذا الموقف الديونيسيوسي السلبي يختلف عن موقف آباء الكنيسة والاسكولائيين من أمثال توما الذين لم ينكروا إمكان نسبة صفات الكمال إلىٰ الله بمعناها السليم (بطريقة قياس التناظر كما فعل توما، وسيأتي الحديث عنها) لكنهم أنكروا فقط نسبة ألوان النقص في صفات الكمال كما هي موجودة في المخلوقات، فالعلم صفة كمال في الخالق والمخلوق، ولكن عند نسبتها للخالق ننفي عنها ألوان النقص التي تكون حين ننسبها للمخلوق: من كون علم المخلوق حادثًا ومحدودًا إلخ. راجع:

والتر استس، الزمان والأزل، مكتبة الأسرة، ص١١٠.

عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطىٰ، ص ٤٧-٤٨.

فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ص٣٠٧.

YVES CONGAR, *THEOLOGY: CHRISTIAN THEOLOGY*, Encyclopedia of Religion, second edition, Vol.13, p.9139.

(١) ولأن الله خير، فلا يمكنه أن يقبل الشرَّ؛ لهذا فإن الشر والموت أو الضر والخطيئة، ليست من فعل الله، وإنما هي سُلُوب كلها، وليس لها وجود حقيقيٌّ؛ لذا لا يمكن أن نقول: إنها من فعل الله، أما فعل الشر، فلا يأتي من قضاء سابق، بل يأتي من فساد الإرادة أو من القضاء السابق، وتبعا لهذا يقول سكوتس إريجين: إن أفعال الناس لم تقدر قدرًا سابقًا من حيث الشر، وإنما قدرت من حيث الخير =



فإن الله لا يُتوصل إليه إلا بالتجربة الصوفية.

ج- **الفكر القروسطي** Medieval Thought[(1)]

ذهب **الفارابي**[(٢)] al-Farabi (875-950)، وهو الأفلاطوني المحدث الإسلامي، إلىٰ أن الكليات تكون في الأشياء، وأنها لا توجد بمعزل عن الجزئيات[(٣)]، وأن

= فحسب، والإرادة الشريرة وحدها هي التي تفعل الخطيئة أو الشر، وفعلها ليس إيجابيًّا، بل هو نقصان وعدم للخير. انظر:

عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطي، ص٥٠-٥١.

(١) تبدأ القرون الوسطىٰ في القرن التاسع وتنتهي في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر، وهذا لا يعني أن الفترة التي سبقت ذلك العهد لم يكن فيها اتصال بين الفكر القديم والجديد الذي نشأ في القرن التاسع، بل الصلة وثيقة جدًّا بين الفكر الديني للقرون الوسطىٰ والفلسفة اليونانية، وكذلك كانت الصلة أيضا بين الفكر الديني والفلسفة الإسلامية ابتداءً من القرن الثاني عشر؛ فقد كانت هي القناة المهمة والأساسية التي تعرَّف الغرب الأوروبي من خلالها علىٰ أعمال أرسطو كاملة، بالإضافة إلىٰ ما أضافته من تطوير وشرح وتفسير لفلسفة أرسطو في نقاط جوهرية تختلف عما كان يتوهمه أهل اللاهوت من مفكري الغرب المسيحي آنذاك. ترجمت أعمال هؤلاء الفلاسفة ووصلت إلىٰ أوروبا المسيحية فراح مفكرو أوروبا من كل صوب يتهافتون عليها، ومن هنا كان لا بد لمن أراد فهم المناخ الفكري للعصور الوسطىٰ الأوروبية أن يقف عند أبرز فلاسفة الإسلام في ذلك العصر، وهذا ما قام به المؤلف.

(٢) أبو نصر الفارابي، فيلسوف إسلامي لقِّب بالمعلِّم الثاني في مقابل أرسطو الملقب بالمعلم الأول، ولد في مدينة فاراب في إقليم خراسان، ونشأ نشأة دينية، حيث درس الفقه والحديث والتفسير، كان يتحدث عددًا من لغات عصره، ويُعدُّ من أبرز شرّاح كتب أرسطو وأوائل من وضعوا الأسس للتصوير الفلسفي للسياسة، عُنِيَ الفارابي في بداية حياته بدراساتٍ مثل: الرياضيات والطب والموسيقىٰ، بدأ نبوغه ودراساته الفلسفية مع رحلته إلىٰ بغداد عام ٣١٠هـ حيث درس المنطق علىٰ أبي بشر مَتَّىٰ بن يونس، ثم رحل إلىٰ حرَّان، فدرس علىٰ يد يوحنا بن جيلان الحكيم، ثم عاد إلىٰ بغداد، وانكبَّ علىٰ علوم الفلسفة، وخاصَّة كتب أرسطوطاليس، واتصل بسيف الدولة الحمداني، وتوفي بدمشق.

(٣) تعبر هذه الفقرة عن رأي الفارابي في مشكلة الكليات (راجع مشكلة الكليات، تعليق رقم ٦٤). والمقصود هنا: أن المعاني الكلية أو صورة الموجودات الطبيعية أو ماهيتها - أمر عدمي لا تتحقق في الأعيان أو الوجود الواقعي، وتصير جزئيات إلا من خلال المادة بعد أن يعرض لها الوجود، وقبل ذلك تكون الصورة أو الماهية معدومة، ويقتصر وجودها علىٰ الوجود الذهني، وفي ذلك يقول الفارابي: «الصورة قِوَامها بالمادة، والمادة موضوعة لحمل الصورة، فإن الصورة ليس لها قوام بذواتها، وهي محتاجة إلىٰ أن تكون موجودة في موضوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصورة، فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا في موضوع ما، جعلت المادة موضوعة لتحمل الصور؛ فلذلك متىٰ لم توجد الصور كان وجود المادة باطلا، وليس في الموجودات =



الأشياء ممكنة من حيث الوجود والعدم، فليس الوجود لها واجبًا. وعليه فلا بد أن يكون موجودا، ووجوده واجب ليكون الأساس الضروري لوجود جميع الأشياء الأخرىٰ الممكنة، وهذا الموجود هو الله[1]. وأن العالَم انبثق من خلال

= الطبيعية شيء باطل؛ فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولىٰ خلوا من صورة ما». الفارابي، السياسة المدنية، ص٤.

والممكن: هو الذي يُحتمل وجوده وعدمه، أو هو ما استوىٰ طرفاه، أي: أن وجوده وعدمه سواءٌ، ولكن الممكن عند الفارابي إذا وُجِدَ صار وجوده واجبًا بالغير لا بالذات؛ فكل ما هو موجود، فهو واجب الوجود؛ وذلك لحتمية وجود المعلول إذا وجدت علته، ومن ثم لا يصبح ممكنًا بعد حدوث علله وأسبابه الكاملة، بل يصبح وجوده واجبًا، والموجود الذهني (وهو المعدوم والممكن الحقيقي عند الفارابي) لا يساوي اللاموجود، حيث إن الأول حال كونه معدومًا له قوة يمكن أن يصير بها شيئا آخر، وهذه القوة إحدىٰ علل خروجه إلىٰ الوجود، بينما اللاموجود ليس لديه هذه القوة، فالممكن إذن حال عدمه يكون موجودًا بالقوة،كالهيولىٰ عند أرسطو، فإذا أصبح موجودًا بالفعل، فقد خرج من العدم (الوجود بالقوة) إلىٰ الوجود (الوجود بالفعل)، وليس من اللاوجود إلىٰ الوجود، فالوجود بالقوة درجة من درجات الوجود أقل في المرتبة من الوجود بالفعل لكنها لا تساوي اللاوجود، والشيء قبل أن يوجد بالفعل -أي: في حال عدمه- يكون موجودًا بالقوة في ماهيته، وليس في جوهره أي إنه -بتعبير الفارابي- (معدوم بالذات موجود بالعرض؛ إذ يكون وجوده في العقل علىٰ الوجه الذي يقال: إنه متصور في العقل) .**فالفارابي يُقِرُّ كأفلاطون وجودًا للماهية مستقلًا عن الوجود العيني للشيء، ويسمىٰ ذلك الوجود للماهية**: عدمًا، ولكنه يختلف مع أفلاطون في جعله الوجود العقلي الذهني أو عالم المثل هو الوجود الحقيقي. والحاصل أن فلسفة الفارابي -كما يقول دي بور- «تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية، وهي: الرأي القائل بأن الكلي سابقٌ علىٰ الجزئي (أي: في الوجود الذهني أو العقلي)، والرأي القائل بأنه قائم به (في الوجود الواقعي الفعلي)، والرأي القائل بأنه يحصل بعده (أي: بعد أن تتحول الماهية إلىٰ جوهر خالد وعقل بالفعل»). دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٨١. فالماهية حال وجود الشيء ممكنًا (أي: في حالة كونها معدومة) تختلف عن حال وجود الشيء واجبًا في الواقع، فالوجود يعرض للماهية المعدومة؛ فتصير هويةً ووجودًا واجبًا (بالغير) بخلاف واجب الوجود بالذات (وهو الله)، فإن ماهيته عين ذاته، وذاته عين وجوده، فلا تحتاج ماهيته إلىٰ وجود يعرض لها لتوجد بالفعل.

(١) يعرف هذا البرهان ببرهان الإمكان أو الوجود أو الإمكان والوجوب، وهو برهان سيأخذه عن الفارابي ابن سينا،كما سيأخذه القدِّيس توما الأكويني، ونصُّ كلام الفارابي: «إن الموجودات علىٰ ضربيْن: أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمَّىٰ: ممكن الوجود، والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمَّىٰ: واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود، لم يلزم عنه محال، فلا غنىٰ بوجوده عن علة، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئًا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرَّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها علىٰ =



عملية الفيْض[1]، وتمثل المادة إحدىٰ مراحل تلك العملية، والقوة الكامنة في

= سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلىٰ شيء واجب، هو الموجود الأول، ولواجب الوجود متىٰ فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء». (انظر: عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة العرب، ص٢١٨).

ويمكن تقرير حُجة الإمكان علىٰ الوجه التالي: أولًا: هناك موجود ما أو قُلْ موجودات في هذا العالم، وهذه مسألة بدهية، ثانيًا: الموجود بحسب الحصر العقلي إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا، ولا يمكن أن يكون ممتنع الوجود، ثالثًا: الممكن من حيث هو بحاجة إلىٰ علة، توجب وجوده يستوي وجوده وعدمه؛ فَلِكَيْ يوجد الممكن لا بد من علة توجب وجوده؛ لأن الشيء ما لم يجب لا يوجد. رابعًا: هذه العلة إما أن يكون وجوبها بالذات أو بالغير، فإذا كانت بالذات فهو المطلوب، وإذا لم تكن بالذات فلا بد أن يكون وجوبها بالغير، فإذا كان وجوبها بالغير احتاجت إلىٰ علة لإيجادها؛ لأن الشيء ما لم يجب لا يوجد، وهكذا الذي يوجبها، إما واجب بذاته، فهذا يعني أننا وصلنا إلىٰ الواجب بالذات، أو ليس واجبا بذاته، فيكون واجبا بالغير، فحينئذ ننتقل إلىٰ الرابعة، وهكذا ولا بد أن نقف علىٰ واجب بالذات لاستحالة الدور والتسلسل. (انظر: عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة اللإسلامية، ٢٣٨/٢).

يصنف بعض الباحثين هذه الحجة كإحدىٰ صور الدليل الأنطولوجي الذي اشتهر به أنسلم (انظر: الدليل الأنطولوجي تعليق رقم ٦٣). والذي يبدو لديَّ أن دليل الإمكان أقربُ للدليل الكوزمولوجي منه للدليل الانطولوجي ذلك؛ لأنه يقوم علىٰ تأمل فكرة الوجود وتحليلها إلىٰ الوجود الممكن والوجود الواجب، وإسناد الأول منها للثاني، ولكن قبل ذلك لا بد من أن يبدأ باستخلاص فكرة الإمكان من ملاحظة تجدد الحوادث في الموجودات، وإلا فمن أين أتىٰ الفارابيُّ بتصور الوجود الممكن؟ وقد استعمل ليبنتز نفس هذه الفكرة في تعديله الذي أجراه علىٰ الدليل الأنطولوجي، فانتقل بذلك به إلىٰ نطاق الأدلة البعدية التي تبدأ من ملاحظة المخلوقات.

(١) نظرية الفيْض أو الصدور هي النظرية التي برَّر بها الفارابي عملية صدور الكثرة (الموجودات) من الله الواحد البسيط الذي لا تركيب فيه دون أن تحدث كثرة أو تعدد في ذاته، فالقاعدة عند الفارابي ثم عند ابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وبخلاف عقيدة الخلق الإرادي التي يؤمن بها عامة المؤلهين من الأديان الثلاثة، فإن الفيْض عمليةٌ عقليةٌ ضروريةٌ قديمةٌ آليَّةٌ لاإراديةٌ تقوم علىٰ فعل تعقل الله لذاته، فيصدر عنه العقل الأول نتيجة لعلمه بذاته، وهو جوهر غير مادي، ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره أي: بالله، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر، وهذا العقل بدوره يعقل نفسه، ويعقل واجب الوجود، فيصدر عن ذلك عقل ثانٍ وفلك ثانٍ وهكذا إلىٰ أن يصدر العقل العاشر، وهو العقل الفعَّال، عقل فلك القمر، والذي يمثل همزة الوصْل بين العالم السماوي والعالم السفلي، عالم الكون والفساد، وهو ما تحت فلك القمر، وكل موجود في العالم السلفي قوامه من شيئيْنِ: المادة والصورة.
ونرىٰ هنا توحيدًا بين فعل المعرفة وفعل الإيجاد، فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود، فعن الاتجاه الإبستمولوجي الذي يتمثل في تعقل الله لذاته، تصدر وحدات الوجود في سلسلة الفيْض، فالمعرفة هي أصل الكثرة في الوجود، وعلم الله هو قدرته العظمىٰ، وعلة الأشياء جميعا ليست هي إرادة الخالق القادر علىٰ كل شيء، بل علمه بما يجب عنه. أخذ ابن سينا بنظام العقول العشرة، وأصبحت هذه الفكرة من مرتكزات الفلسفة الإسلامية في الجملة، وأنكرها الفيلسوف أبو البركات البغدادي، وسخر =



المادة تُجعل بالفعل بعد مرور فترة من الزمن حيث يُظهر الله صورتها[١]. والفكر فيْض واحد من الله، من خلاله تتولد المعرفة في البشر، وإذا أصبح عقل الإنسان عقلًا بالفعل (بعد أن كان بالقوة) صار جوهرًا خالدًا[٢].

كذلك فرَّق **ابن سينا**[٣] Avicenna (9802-1037) المسلم بين الله واجب الوجود،

= من الفارابي وابن سينا اللذيْنِ أوردا هذه النظرية دون سند برهاني وكأنها وحْي منزَّل؛ وكذلك أنكرها ابن رشد وَعَزَا إليها سبب ضياع هيبة فلاسفة الإسلام التي جعلت الغزالي يُنعي عليهم تهافتهم.

وترجع فكرة الفيْض إلىٰ تاسوعات أفلوطين، أما نظام العقول العشرة المفارقة فيقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: «لم نعثرْ له علىٰ سابقة في الفلسفة اليونانية حتىٰ الآن، وأفلوطين إنما يتكلم عن ثلاثة مبادئ هي: الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية؛ ولهذا السبب نستطيع أن نقرر -إلىٰ أن يأتي دليلٌ مضادٌّ- أن هذا النظام من وضْع الفارابي نفسه، ولم يسبقْه إليه أحد». (انظر: عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة العرب، ص٢٢٧). أما الدكتور محمد علي أبو ريان فيرىٰ أن حقيقة الأمر «أن هذه العقول العشرة هي الأعداد المثالية عند أفلاطون، وهي المثل العليا التي انتهت إليها تعاليم الأكاديمية الشفوية، وقد غفل الإسلاميون عن مصدر النظرية، رغم أن ابن سينا يلخِّص أقوال أفلاطون الشفوية في الشفاء، ويسمي هذه المثل الرياضية بالتعليمات المفارقة، وقد أضيفت إلىٰ تعاليم أفلاطون آراء اليونانيين الفلكية في تنظيم عالم السماء، فخرج من هذا كله ذلك البناء التلفيقيُّ الذي أسماه المسلمون بالعقول العشرة، والذي استخدمه الصوفية فيما بعد لإتمام عملية التطهر والصعود الروحي إلىٰ جانب الحق، وذلك بعد تطويره وتحويله إلىٰ ما أسموْه بالمعراج القدس عند متصوفة الإسلام، وبالسلم الروحي عند صوفية الغرب المسيحيين». (انظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤١٢).

(١) يرىٰ الفارابي أن الممكن لا تتحقق ماهيته في الوجود دفعة واحدة بمجرد خروجه من الإمكان إلىٰ الوجود، بل إن ماهيته تتحقق علىٰ مدىٰ وجوده الزمني؛ وذلك - كما يقول الفارابي- لأن «الموجودات التي دون الأجسام السماوية، فإنها في نهاية النقص في الوجود، ذلك أنها لم تُعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به علىٰ التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة لا بالفعل؛ إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولىٰ فقط؛ ولذلك هي أبدا ساعية إلىٰ ما تتجوهر به من الصورة». الفارابي، السياسة المدنية، ص١١.

(٢) «لأن المانع للصورة أن تكون عقلًا بالفعل، وأن تعقل بالفعل هو المادة التي منها يوجد الشيء، فمتىٰ كان الشيء في وجوده غير محتاج إلىٰ مادة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلًا بالفعل». الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٦.

(٣) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، كان أبوه من عمال بَلْخ، انتقل منها إلىٰ بُخارىٰ، وولد الرئيس أبو علي وكذلك أخوه بها، ويقال: إن أباه انخرط في عداد الإسماعيلية، اشتغل ابن سينا بالعلوم وتحصيل الفنون، فأتقن حفظ القرآن الكريم وعلومه، ثم درس الأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة، وتتلمذ علىٰ كتب الفارابي، واستوعب من خلالها كتب أرسطو، =



وبين كل الموجودات الأخرىٰ ممكنة الوجود، والعالم عنده فيْض من الله نتيجة علمه بذاته[(١)] والعالم علىٰ هذا النحو لا يكون إلا أزليًّا ضروريًّا، والله يجب أن يكون أزليًّا وبسيطًا بلا كثرةٍ، ولا تحتوي الأشياء في جوهرها علىٰ ما يعلل وجودها، وهي مرتَّبة تصاعديًّا بحيث إن وجود كل شيء يكون معللًا بما هو أعلىٰ منه رتبة في الوجود، وفي قمة هذا الترتيب الموجود الواحدُ واجبُ الوجود، ونحن ننتزع الكليات من الأشياء الممكنة، في حين علم الله بالكليات سابقٌ علىٰ وجودها في الأشياء.

تحدَّىٰ **الغزالي**[(٢)] (1058-1111) Al-Ghazali أيَّ انضمام للاهوت والفلسفة[(٣)]،

= لُقِّبَ بالشيخ الرئيس؛ لأنه جمع بين العلم والوزارة، عرُف عنه إقبالٌ شَرهٌ علىٰ الله والمتعة الجسدية، وتوفي في بلدة همدان، وهو في السابعة والخمسين من العمر بعد أن توضَّأ وأدَّىٰ الصلاة وأبْدىٰ الندم علىٰ ما قد يكون قد ارتكبه من معاصٍ، وبعد أن وزَّع العطايا والهبات علىٰ الفقراء والمساكين وأعتق ما ملكت يداه من عبيدٍ.

(١) مرة أخرىٰ، يسير ابن سينا علىٰ خُطىٰ الفارابي، ويستعير فكرة أفلوطين في اتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد، فيكفي أن يتجه العقل إلىٰ ذاته حتىٰ يصدر عنه موجود آخر، ويبدأ الوجود في تسلسل من الواحد.

(٢) حُجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزاليُّ وُلِدَ في طُوس ٤٥٠هـ، وفقد أباه صبيًّا، فرباه وصيٌّ صوفي فترة من الزمن، أتىٰ نيسابورَ، وتعلَّم التصوف علىٰ الفرامدي، والفقه والكلام علىٰ إمام الحرمين، ثم أتىٰ مجلس نظام المُلك، وزير السلاجقة سنة ٤٧٨هـ (١٠٨٥م)، حيث أقام ستَّ سنوات، عيّنه بعدها الوزير أستاذًا في نظامية بغداد، من أشهر كتبه: تهافت الفلاسفة؛ الذي انتقد فيه فلسفة الفارابي وابن سينا، ترك بغداد ومارس الزهد عشر سنوات، عاد بعدها إلىٰ التعليم في نيسابور، اعتزل التعليم بعد سنة ٥٠٠ هـ، ١١٠٦م وظلَّ في عزلته حتىٰ موته.

(٣) لم تثبتْ جدارة علم الكلام ولا الفلسفة في نظر الإمام الغزالي، وعلىٰ الرغم من أنه ظل معروفًا كمتكلِّم أشعريٍّ إلا أنه نقد علم الكلام في أكثر من موضع من كتبه مبيِّنًا أن منهج المتكلمين غير موصِّل إلىٰ الحق، ففي المنقذ ينتهي الغزالي من استعراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام بقوله: «فلم يكن الكلام في حقي كافيًا ولا لدائي...شافيًا» وفي إحياء علوم الدين يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا: «إن أدلته موجودة في القرآن والأخبار، وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات في العقائد، ويجر إلىٰ الجدل العقيم الذي يعكر صفاء الإيمان الصحيح» وفي إلجام العوام عن علم الكلام ينادي في صراحة بضرورة منع الجمهور غير المثقف من الاطلاع علىٰ المناقشات الجدلية في الدين وقضاياه حتىٰ لا يَرِقَّ اعتقادهم، أما في الاقتصاد في الاعتقاد، فهو يقصر هذا العلم علىٰ من لا مدفع للشبهة لديه عن طريق الوعظ والإرشاد والأخبار، وأما الفلاسفة فكان نقده لهم أشدَّ وقد استحقوا (باتجاهاتهم الثلاثة: الدهرية والطبيعية والمؤلهة) وصمة الكفر والإلحاد. انظر:

أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار البصائر، ص٢٣-٢٥.

محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ص ٤٢٧.



ورأىٰ أن الحواس والعقل عُرْضَةٌ للخطأ، وبالتالي لا سبيل إلىٰ الحقيقة إلا من خلال الجود الإلهي، وبدلًا من عقيدة الوجود الضروري للعالم التي تقول بها الأفلاطونية المحدثة، ذهب الغزاليُّ إلىٰ أن العالم يوجد فقط بمشيئة الله وحده، فلا يمكن أن يكون العالم مستقلًّا بذاته، وحتىٰ العلاقات السببية ليست حتمية، لقد رفض الغزالي رؤية ابن سينا غير الإسلامية التي تذهب إلىٰ أن أشياء مثل: الروح أو العقول، من الممكن أن تكون أزليَّة.

نهض **أنسلم**(١) Anselm (1033-1109)، رئيس أساقفة كانتربري، بمفهوم الموجود الكامل إلىٰ مستوًى جديد عندما جعله هو الأساس لحُجته الوجودية الشهيرة(٢).

---

(١) ولد أنسلم في بلدة أوستا في شمال إيطاليا، ودرس دراسته الأولىٰ في مدارس البندكتية، والتحق بدير بندكت، وصار مقدما لدير بك عام ١٠٦٣، فرئيسا له عام ١٠٧٨، وظل أنسلم في هذا المنصب خمسة عشر عاما، ألَّف فيها كل كتبه الرئيسة أثناء تدريسه في مدرسة هذا الدير، فألَّف كتاب (المناجاة) وكتاب (المقال أو العظة) ثم كتاب (في الحقيقة) ثم كتاب (في التثليث)، وفي سنة ١٠٩٣ أصبح أنسلم كبيرًا لأساقفة كانتربري، وظل في المنصب حتىٰ تُوفي.

(٢) يمكن صياغة **الحُجة الوجودية أو الأنطولوجية Ontological Argument** كالتالي: «كل إنسان لديه فكرة عن موجود لا يمكن أن يُتصور موجود أكمل منه، وحينما نقول لإنسان: الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه، نجده يفهم عنا هذا الكلام ويعقله، ومعنىٰ هذا أن مثل هذا الكائن موجود علىٰ الأقل في الذهن، إن لم يكن موجودًا في الخارج، وقد يمكن أن نتصوره موجودًا في الذهن فحسب، دون أن نتصوره موجودًا في الخارج كذلك؛ وذلك مثل الفنان الذي يتصوَّر في ذهنه أولا اللوحة التي سيرسمها، وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط دون أن تكون موجودة في الخارج، ولكن إذا حقَّقها في الخارج، فهو يعلم لها وجودين وجودًا ذهنيًّا وآخَرَ خارجيًّا، فإن قلنا عن كائن: إنه موجود في الخارج إلىٰ جانب وجوده في الذهن، فإن هذا القول يضيف إلىٰ الكائن صفة كمال أعظم، فإذا نظرنا إلىٰ الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أعظم منه، وجدنا أننا إذا قلنا: إنه موجود في الذهن فحسب، لكان هذا الكائن أقلَّ كمالا من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج، ومعنىٰ هذا وجود كائن أكمل من أعظم كائن يمكن أن يتصور، وهذا خُلْفٌ. إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصوَّر أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج أيضا، فهذه الفكرة التي لدينا عن أعظم كائن يمكن أن يتصور، هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله».

هذه هي الحجة التي اكتشفها أنسلم، واكتسب بسببها شهرته في المجال الفلسفي، ويذهب بعض الباحثين إلىٰ أن أصل هذه الحجة وجدت في اليونان في كتابات برامينِدس وأرسطو وأفلاطون، وكذلك في اليهودية عند فيلون اليهودي، وفي الإسلام عند الفارابي وابن سينا، وفي المسيحية المبكرة عند أوغسطين، لكن علىٰ أية حال يبقىٰ لأنسلم فضْل وضْع صياغة واضحة للدليل الأنطولوجي (راجع تاريخ الحجة في.*Ontological arguments and belief in God*) : اتخذت الحجة الأنطولوجية أشكالا =



= متعددة، إلا أن فحواها جميعا يدور حول إظهار التناقض الذاتي في إنكار وجود موجود هو أعظم ما يمكن أن يتصور، والمقصود بالأعظم هنا: الأكثر كمالًا، لا الكبر المكاني، ويختلف الدليل الأنطولوجي في أساسه عن معظم الأدلة علىٰ وجود الله، والتي تعتمد علىٰ الأقل علىٰ مقدمة تجربة واحدة، **دليل التصميم** مثلا يعتمد علىٰ الأدلة التجريبية للتصميم الذكي في الكون، وكذلك دليل **الحدوث أو الدليل الكوزمولوجي** يعتمد علىٰ مزاعم تجريبية معينة حول حدوث الوقائع التجريبية (الدليل الكوزمولوجي: اسم لعائلة من الحجج تشترك في أمر اقتفاء أو تعقب العلة الأولىٰ، ومن ثَمَّ إثبات أن العلة الأولىٰ أو السبب الأول هو الله). إذن تتخذ هذه الأدلة منطلقات تجريبية لإثبات وجود الله؛ إذ النظر إلىٰ الوجود في هذا السياق يتأسس علىٰ ما خبره الإنسان من صفة الموجود ذاته، وذلك خاضع لمعطيات التجربة والاختبار، علىٰ النقيض من ذلك، فإن الدليل الأنطولوجي في الأصل دليل مفاهيمي أو تصوري لا تجريبي، أي: لا يبدأ من ملاحظة المخلوقات كما هو الحال في الأدلة الأخرىٰ، وطبقا للحجة الأنطولوجية فإن القضايا التي تشكِّل مفهوم الله، تستلزم أن الله موجود، كما أن القضايا التي تشكِّل مفهوم الأعزب مثلًا تستلزم أن كل أعزب هو ذكر، فالحجة الأنطولوجية تحاول إظهار أنه بإمكاننا أن نستنتج وجود الله من نفس مفهوم الله، أي: تحاول أن تبين أن القضية التي تقول الله موجود هي قضية تحليلية وصدقها واضح بصورة قبلية، وفي العادة نحن لا نستنتج المزاعم الوجودية من المزاعم المفاهيمية؛ فإذا أردت أن أثبت أن وحيد القرن أو الأعزب أو الفيروسات موجودة، فإنه لا يكفي مجرد التفكر في مفهوم وحيد القرن أو الأعزب أو الفيروس، بل أنا في حاجة إلىٰ الخروج للعالم الواقعي وإجراء بعض التحقيقات التجريبية مستخدمًا حواسي، وبالمثل إذا أردت أن أثبت أن وحيد القرن أو الأعزب أو الفيروسات لا وجود لها في الواقع، فلا بد أن أسلك نفس الطريق، إذن المزاعم الوجودية بشكل عام -الإيجابية منها والسلبية- لا يمكن إثباتها إلا من خلال البحث التجريبي، لكن مع ذلك هناك نوع واحد من الاستثناءات، فنحن يمكننا أن نثبت مزاعم وجودية سلبية بمجرد التفكر في مضمون المفهوم، علىٰ سبيل المثال: يمكننا تقرير أنه لا وجود لمربَّع دائرة في العالم بدون أن نكون في حاجة للخروج والبحث تحت كل صخرة؛ لننظر هل ثمة مربَّع دائرة أم لا! فيمكننا إثبات هذا الزعم من خلال التعريف؛ وإدراك أن ذلك تناقض ذاتي فقط. إذن نفس المفهوم يستلزم أنه لا وجود لشيء هو دائرة ومربع في نفس الوقت، والحجة الأنطولوجية هي حُجة فريدة من نوعها من بين هذه الحجج التي ترمي إلىٰ تقرير الوجود الواقعي لبعض الكيانات، وفي حالة نجاح هذا الدليل في الوصول إلىٰ هدفه، فسيكون إنكار وجود الله زعمًا متناقضًا كالزعم بأن الدائرة يمكن أن تكون مربعًا في نفس الوقت أو أن الأعزب يمكن أن يكون امرأة في نفس الوقت. في هذا السياق يؤكد جون هيك علىٰ أنه من المهم ملاحظة أن فكرة: الكائن الذي هو أكمل الكائنات **تصوُّرًا** تختلف عن فكرة: الكائن الذي هو أكمل الكائنات **وجودًا**، فلا يمكن للحجة الأنطولوجية أن تؤسس علىٰ الفكرة الثانية؛ لأنه وإن كان صوابًا أن أكمل الكائنات وجودًا هو موجود، لكن ليس ثمة ضمان أن يكون هذا الكائن هو ما يعنيه أنسلم بالله؛ تبعا لذلك يصف أنسلم الله بأنه الكائن الكامل الذي لا يمكن **تصوُّر** ما هو أكمل منه، بدلًا من أن يصفه بأنه أكمل الكائنات وجودًا.



= يمكن أن نستخلص مما سبق **الخصائص التقليدية للحجة الأنطولوجية**، وهي ثلاث خصائص: التحليل، الضرورة، القبلية، فالحجة الأنطولوجية محاولة لبيان أن القضية التي تقول: الله موجود، هي قضية تحليلية أي: إن موضوعها يتضمن محمولها؛ فإذا فهم أي شخص فكرة الموضوع (أي: الله)، فإنه يرىٰ أن المحمول (أي: الوجود)، متضمَّن في الموضوع، فليست حُجة تركيبية تبدأ من ملاحظة الحوادث كالحجج التجريبية، وهي حُجة يظهر صدقها بصورة قبلية ضرورية؛ حيث إن إحدىٰ مقدماتها (فكرة الموجود الكامل: الله) حاصلة لدىٰ كل إنسان بالضرورة.

لم تسلم حُجة أنسلم من النقد في حياته، وبعد مماته ألَّف الراهب جونيلو Gaunilo والذي كان معاصرًا لأنسلم كتابًا في الرد علىٰ كتاب الموعظة لأنسلم، وأوضح فيه أنه: ليس كل ما يمكن أن يتصوَّره الذهن بموجود حقيقة، وإلا لما أمكن الخطأ، فلا يكفي تصوُّر الماهية لكي يثبت الوجود، وضرب مثلًا بمن تصوَّر أجمل جزر في العالم، فيها كل أنواع النعيم، فشدَّ رِحاله إليها ما دام قد تصوَّرها، فهذا ظاهر البطلان؛ لأن مجرد تصورها في العقل لا يعني وجودها خارج العقل، فردَّ أنسلم في أطروحة بعنوان: (دفاع ضد جونيلو من أجل الغافلين) قال فيها: إن مجرد عقد التناظر بين الجزر الجميلة وبين وجود الله أمرٌ مثيرٌ للسخرية؛ فليس حقًّا أن كل ما يمكن أن يتصور يوجد بالفعل، فإذا كانت الفكرة عن الله هي الكمال الكليُّ الضروريُّ الوجود، أي: إن الفكرة عن وجود الله ذي الكمال المطلق -فيما يقول أنسلم- تتضمن وجود الله بالضرورة؛ فنفس ماهية الله تتضمن فكرة الوجود الضروري فإن فكرة الجزر الجميلة لا تتضمن ماهيتها الوجود الضروري؛ بل الوجود عارضٌ من عوارضها؛ ولذلك فإن فكرة وجود جزر جميلة في مكان ما قد تصدق وقد لا تصدق، فليس الوجود عين الماهية إلا في حالة واحدة، وهي حالة الله أو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أعظم منه. والخلاصة: أن أنسلم يرىٰ فكرة الإنسان عن الله -وهي فكرة بديهية لدىٰ البشر- هي في حد ذاتها برهان علىٰ وجود الله، حتىٰ ولو حاول البعض إنكار هذه الحقيقة البديهية بسبب قصور المعرفة أو الوقوع في دوامة الشكِّ والتناقض.

علق الدكتور عبد الرحمن بدوي علىٰ ردِّ أنسلم بقوله: «واضح أن ردَّ أنسلم ليس مقنعًا؛ إذ تبدو في الرد المصادرةُ علىٰ المطلوب الأول، فنقطة الابتداء التي بدأ منها القديس أنسلم هي عينها نقطة الانتهاء التي يخلص إليها؛ لذلك استمرَّ الخلاف حول هذه الحُجة، فأيدها البعض وعارضها البعض تبعا لانقسام المذاهب الفلسفية إلىٰ واقعية ولفظية، فالمذاهب التي تجعل الوجود هو وجود الماهيات وتقول: إن الماهيات أشرفُ مراتب الوجود - هي التي تؤمن بمثل هذه الحُجة، أما المذاهب التي لا تجعل الوجود الذهني دليلًا علىٰ الوجود الخارجي فتقول: إن في هذه الحجة خطًا منطقيًا، وهو المصادرة علىٰ المطلوب الأول...وعندنا أن هذا الفريق الأخير علىٰ حق؛ لأن القديس أنسلم لم يفعل في هذه الحُجة إلا أن ابتدأ من حقيقة من حقائق الوحي، وهي أن الله موجود، والفكرة في ذاتها -بصرف النظر عن الوسط المسيحي الذي نشأت فيه- لا تخرج عن أن تكون من اختراع العقل، فليس من شأنها أن تفضي إلىٰ القول بأن الله موجود بالضرورة؛ لذا علينا أن ننظر إلىٰ هذه الحُجة باعتبارها تطبيقًا للمبدأ الرئيس الذي قال به أنسلم وهو (أؤمن لأتعقل) أي: إن هذا البرهان لا يمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد؛ لأن الجاهل أو الملحد لا يرتكب خطًا منطقيًا، ولا يكون متناقضًا مع نفسه كما يقول أنسلم، وإنما يناقض نفسه فقط في نظر المسيحية من حيث إنه هو نفسه دليل علىٰ وجود الله». اهـ =

= وهذا هو النقد نفسه الذي وجَّهه كانط للدليل الوجودي؛ فقد رأىٰ أن في الحُجة مصادرة علىٰ المطلوب، وزعم أن كل قضية وجودية هي قضية تركيبية لا تحليلية، وقد يَرُدُّ أنصار الدليل بأن كانط وَمَنْ سار علىٰ دربه لم يفهمْ لُبَّ الدليل، ففي جميع الحالات تكون القضايا الوجودية تركيبية لكن حالة الموجود الأكثر كمالًا هي حالة فريدة؛ لأنه في هذه الحالة -وفيها فقط- يكون الوجود متضمنًا في فكرة الموضوع؛ ولذلك فإنه يمكن أن يخرج منها بالتحليل، لكن كانط أضاف: أن الوجود ليس كمالًا أصلًا، ولا يمكن أن يكون محمولا بالطريقة التي تكون بها الصفة محمولًا لموضوع؛ بل هو مجرد رابطة منطقية، لا يضيف أي محمول جديد للموضوع؛ فنحن عندما ننفي الوجود، فنحن ننفي كل المحمولات عن الله، وبالتالي يمكن إنكار أيٍّ قضية وجودية دون الوقوع في تناقُض منطقي.

لم تلق هذه الحُجة تقبلًا من رجال اللاهوت في عصر أنسلم، وأسدل عليها الستار بعده، حتىٰ جاء النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وعندئذ دحضها توما الأكويني؛ ومنذ ذلك الحين كان لرأيه الشيوعُ بين رجال اللاهوت حتىٰ جاء ديكارت، فتبنىٰ أفكار أنسلم وأحيا حُجته بعد أن عدَّلها، وأخذ بها نيكولا مالبرانش، ودافع عنها ليبنتز واعتقد أنه من الممكن تصحيحُها بإضافة ملحق، يبرهن فيه أن الله ممكن (المقصود بالإمكان هنا الإمكان العام وهو سلب ضرورة الامتناع؛ أي: إن فكرة وجود الله لا تتضمن تناقُضًا) وأجرىٰ تعديله بإضافة نوعيْنِ من الحُجج التي تثبت إمكان واجب الوجود. الأول: مشتقٌّ من الدليل الكوزمولوجي، وتقريره أنه إذا كان وجود الموجودات الحادثة ممكنًا (وهذا واضح بالمشاهدة) فإن وجود واجب الوجود لا بد أن يكون ممكنًا (أي: الإمكان العام)، حيث إنه لا يمكن تبرير وجود الموجودات الحادثة إلا من خلال فعل هذا الموجود الإلهي الواجب الوجود وَفْقًا لمبدأ السبب الكافي (انظر تعليق رقم ١١٢) وإذا كان واجب الوجود ممكنًا (أي: لا يتضمن وجوده تناقضًا عقليًّا)، فإنه حَتْمًا ولا بد أن يوجد (حيث إن وجوده واجب)، نرىٰ هنا أن ليبنتز استعمل فكرة دليل الإمكان لابن سينا، وقد بدأ من ملاحظة الكائنات الممكنة أو الحادثة؛ وبذلك يكون ليبنتز قد انتقل بالدليل الأنطولوجي القبلي إلىٰ الدليل الكوزمولوجي التجريبي البعدي (راجع تصنيف دليل الإمكان تعليق رقم ٥٤) وأما النوع الثاني من الحجج الذي استعمله ليبنتز لتعديل الحجة الأنطولوجية: فهو إثبات إمكان وجود كائن يمتلك كل الكمالات المطلقة (سيأتي الكلام علىٰ برهان ليبنتز هذا في التعليق رقم ١٤٨) ولا يزال الفلاسفة حتىٰ يومنا هذا منقسِمِينَ انقسامًا حادًّا من حيث تسليمهم بصحة الدليل أو إنكارهم إياه. انظر:

برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني، ص١٧٧. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطىٰ، ص ٧١. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، ص٤٤. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني القسم الأول، ص٢٢٤-٢٢٦.

John H. Hick, *PHILOSOPHY OF RELIGION*, Fourth Edition, (Prentice Hall, 1990), p.15.

Kenneth Einar Himma, Anselm: *Ontological Argument for God's Existence*، The Internet Encyclopedia of Philosophy.



قرَّر أنسلم أن الله هو أعلىٰ الموجودات رتبة، وتتدرج تحته رُتَبُ الموجودات الأقل فالأقل، وعلىٰ غِرار أفلاطون تبنَّىٰ أنسلم الرؤية الواقعية[1] التي تذهب إلىٰ أن

Robert Merrihew Adams, *Leibniz: determinist, theist, idealist*, (Oxford University Press, 1994), p. 141.

GRAHAM OPPY, *Ontological arguments and belief in God*, Cambridge University Press 1995, p4, 29.

(١) يشير المؤلف إلىٰ إحدىٰ المذاهب التي أفرزتها **مشكلة الكليات**، والمقصود بمشكلة الكليات: ذلك المبحث الذي يعتني بالبحث عن طبيعة الكليات: هل لها وجودٌ فعليٌّ أم لا؟ وإن كان لها وجود فما طبيعته؟ والكليات: جمع كلي، وهو: المفهوم الذي يصدُقُ علىٰ كثيرين،كمفهوم الإنسان الذي يصدق علىٰ زيْد وعمرو وأحمد إلخ. وقد انقسم المفكرون حيال هذه المسألة إلىٰ ثلاثة مذاهب :**المذهب الأول**: مذهب الواقعية Realism، الذي يتزعمه أفلاطون، ويرىٰ أصحابه أن للكليات وجودا في الواقع، وأن وجودها أسبقُ من وجود الأشياء؛ إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج تحته هذه الجزئيات، وليس المقصود أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلا لو كانت كذلك؛ لكانت مثل هذه عرضية وفانية .**المذهب الثاني**: مذهب الاسمية Nominalism، ويذهب أصحابه إلىٰ أن الكليات مجرد أسماء أو ألفاظ، وليست موجودات واقعية لا داخل الذهن ولا خارجه .**والمذهب الثالث**: المذهب التصوُّري Conceptualism وهو وَسَط بين المذهبيْنِ، ويرىٰ أصحابه أن الكليات توجد في الذهن دون الخارج كصور أو مُدْركات عقلية، وليست مجرد أسماء أو إشارات دالَّة علىٰ أفراد كثيرين، وقد يدمج المذهب التصوري في المذهب الواقعي باعتبار نفي كلٍّ منهما للوجود الخارجي للكليات (هذه التقاسيم أولىٰ، وهناك أقسام وتفريعات أخرىٰ يمكن الرجوع إليها من خلال المرجع الأجنبي المثبت في نهاية التعليق). وتعتبر مشكلة الكليات من أهم المشاكل التي شغلت عقول مفكري القرون الوسطىٰ، لما لها من تَبِعَات لاهوتية؛ فإذا لم يعتقد المرء أن أفراد الإنسانية المتعددين يكوِّنون إنسانًا واحدًا لن يؤمن تبعا لهذا بوجود ثلاثة أقانيم في الله الواحد، أي: إن القول بمذهب الاسميين يستدعي إنكار الثالوث، ويستدعي بالتالي إنكار مادة رئيسة من مواد العقيدة المسيحية، وكان القديس أنسلم قد اتخذ الرؤية الواقعية الأفلاطونية منهاجًا له، فذهب إلىٰ أن الوجود الحقيقي هو وجود الأجناس والأنواع، أي: وجود الكليات، وعلىٰ أساس هذا الموقف من الكليات أقام أنسلم برهانه الوجودي؛ لأن الحُجة الوجودية تقوم علىٰ أن الوجود الذهني هو وجود حقيقي، ونسبة الكمال في الذهن هي نسبة الكمال في الواقع، فإن لم يقل الإنسان: إن للكليات وجودا في الخارج، لم يستطع أن يعترف بالحُجة التي أدلىٰ بها القديس أنسلم.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢٦٧/٢.

---، خريف الفكر اليوناني، ص١٦٢.

---، فلسفة العصور الوسطىٰ، ص ٧٧.

Mary C. MacLeod, *Universals*, The Internet Encyclopedia of Philosophy.



الفئات التي تشترك في حمل مثل (خير) تشترك أيضا في كينونة، وفي مكان ما لا بد من وجود كمال لهذا الكينونة (أي: كمال الخير أو خير مطلق) وهذا الكمال هو الله[١].

علىٰ الرغم من كونه مسلمًا وأرسطيًّا أضاف **ابنُ رشد**[٢] Averroes (1126-1198) إلىٰ المفهوم المتنامي للفيْض من خلال زعمه أن العقل الكلي يصدر من الله، ويتشارك البشر في هذا العقل الكلي، وهو وحده لا الروح الذي يكون خالدًا، وأن عقول العوامِّ تفهم الرموز الدينية بطريقة حرفية، بينما يفسِّر الفيلسوف هذه الرموز تفسيرًا مجازيًّا تبعًا لذلك، فإن شيئًا قد يُفهم علىٰ أنه صوابٌ فلسفيًّا في الوقت الذي يكون فيه غيرَ صحيح من الناحية اللاهوتية، والعكسُ بالعكس.

انطلاقا من يهوديته، اعتقد **ابن ميمون**[٣] Maimonides (1135-1204) بخلق العالَم بدلا من أزليته، واستخلص من التراث الفلسفي ثلاثةَ براهين تقوم علىٰ أساس

---

(١) المقصود هنا: أنه لكل فئة من المتشابهات المدركة بالحواس والعقل بوجود نموذج تشارك فيه جميعا، من حيث إنها متشابهة، فالأشياء الخيرة لهي كذلك بماهية مشتركة بينها هي الخير. انظر:
إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص٥٠

(٢) محمد بن أحمد بن محمد بن رُشْد وكُنْيته أبو الوليد، أشهر فلاسفة الإسلام، وُلِدَ بقرطبة في أسرة قضاةٍ وجاهٍ وعلمٍ، درس الفقه وعلمَ الكلام والطبَّ والفلسفة، عُيّن قاضيًا في إشبيلية سنة ١١٦٩م، ثم في قرطبة، وأصبح قاضي القضاة، ويعرف بابن رشد الحفيد؛ لأنه سليل آباء من القضاة والعلماء، ويعدّ إنتاج ابن رشد ذروة التفكير الفلسفي في العصور الوسطىٰ، كما أنه أكثر الفلاسفة تأثيرًا في التفكير الأوروبي، عُرف ابن رشد في أوروبا بالشارح الأكبر، وقامت مدرسة فلسفية بأوروبا تحمل اسمه: الرشدية، وكانوا ينطقونه أفيروسي.

(٣) موسىٰ بن ميمون أكثر فلاسفة اليهود شهرة في العصور الوسطىٰ، ولد في قرطبة وتوفي في القاهرة والتي كان قد استقرَّ بها بعد هجرته إليها من المغرب، وبها وضع أغلب مؤلفاته، قيل: إنه أسلم في المغرب، وحفظ القرآن، واشتغل بالفقه، ثم ارتدَّ بعد أن توجه إلىٰ الديار المصرية، وقيل: إنه أسلم بالأندلس، خرج من الأندلس إلىٰ مصر، ونزل بالفسطاط، وعاش بين اليهود، فأظهر دينه وارتزق بالتجارة، وكان عالمًا بشريعة اليهود، حاول أن يبرهن توافق الفلسفة وتعاليم الدين اليهودي، متبعًا أسلوب المفكر اليوناني القديم أرسطو، أهم كتبه دليل الحائرين والذي اعتمد فيه علىٰ أعمال أرسطو كما نقلها الشارحون الإغريق والمسلمون، وقد أثَّر دليل الحائرين علىٰ علماء اللاهوت النصارىٰ الأرسطوطاليين، وأبرزهم القديس توما الأكويني، وفي عام ١١٦٨ أكمل ابن ميمون شرْحًا للمِشْنَا، وهو النسخة المكتوبة من القوانين اليهودية العرفية غير المكتوبة، كما أكمل ابن ميمون مشنا التوارة في ١١٧٨م، وأصبح واحدًا من أهم مجموعات القوانين اليهودية.



طبيعة الله، والتي طوَّرها بعد ذلك توما الأكويني، أثبت ابن ميمون تبعًا لأرسطو وجود المحرك الأول، ومع بعض الأفكار الموحاة من ابن سينا، أثبت وجود واجب الوجود، وقد أثبت أيضا أن الله هو العلة الأولىٰ، وبالرغم من كونه يرىٰ أن وجود الله من الممكن إثباته، إلا أنه ذهب إلىٰ أنه لا يمكن أن يقال شيء إيجابي عن الله[١].

رأىٰ **بونافنتورا**[٢] John of Fidanza (1221-1274) أن الإنكار الأرسطي للمثل الأفلاطونية يلزم منه أن الله يعلم نفسه فقط، ولا يعلم شيئًا عن العالم، ومثل هذا الإله لا يمكن أن يكون هو خالق العالم، علاوة علىٰ ذلك، فإنه لكون بعض التغييرات في العالم دوْريَّة، وهي لذلك لا يمكن أن تفسر من خلال الصدفة، فالتغير لا بد أن يكون حتميًا، لكن هذا من شأنه أن ينكر العناية الإلهية، وكذلك مسؤولية الإنسان الأخلاقية؛ لذلك فإن المفهوم الصحيح لله يجب أن يتضمن المثل أو الأفكار الأفلاطونية[٣]. يمكن للعقل أن يثبت أن الله

---

(١) علىٰ الرغم من الميل اليهودي للتجسيم، إلا أن ابن ميمون اتخذ منهج التنزيه إلىٰ أبعد حدوده وانتصر للاهوت السلبي (راجع اللاهوت السلبي والإيجابي فيما سبق، تعليق رقم: ٤٩)، وأكَّد علىٰ قصور العقل البشري عن الخوض في صفات الله، حتىٰ إنه ذهب إلىٰ أنه ليس باستطاعتنا القولُ إن الله خير، أو موجود، ولكن نستطيع أن نشير إلىٰ الصفات الإلهية بأسلوب السلْب، فإذا قلنا: الله قادر، فالمعنىٰ أنه ليس بعاجز. قال ابن ميمون: «اعلم أن وصف اللّه ﷻ بالسوالب، هو الوصف الصحيح الَّذي لا يلحقه شيء من التسامح ولا فيه نقص فىٰ حق اللّه جملة ولا علىٰ حال، أما وصفه بالإيجاب ففيه من الشرك والنقص ما قد بينَّاه انظر: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٢٨٢. موسىٰ بن ميمون، دلالة الحائرين، ١/١٣٦.

(٢) بونافنتورا، عالم لاهوت وُلد بمدينة باجنوريا بالقرب من فيتربو بإيطاليا، تعلَّم ودرَّس اللاهوت في جامعة باريس،كان شديد التمسك بأفكار أوغسطين التي تدور حول الله وصلة الروح بخالقها، وأيضا حوْل الإنسان بعد أن افتداه الخالق بالنعمة الإلهية، تم تعيينه كاهنًا لجماعة الفرنسيسكان التي تلتزم التقاليد الأوغسطينية عام ١٢٥٧م، وكانت الجماعة في تلك الحقبة تعاني من خلافات في الرؤىٰ الفكرية فكرَّس بونافنتورا نفسه لإعادة الوحدة بين المجموعات المتعارضة ضمن الأخوية، كتب بونافنتورا عدة كتب دينية مؤثرة، كما كتب سيرة القديس فرانسيس الأسيسي، مؤسس الأخوة الفرنسيسكانية.

(٣) لقد سبق أن اقترح أفلاطون نظرية الماهيات أو المثل، ثم وضعت الأفلاطونية المحدثة هذه المثل والأفكار أو الماهيات في الروح الإلهي، ثم جاء أوغسطين واعتبر أن المثل أو الأفكار موجودة في الكلمة، وأن الكلمة هي المثل النموذجي للخلق والكلمة صادرة عن الأب فهي إلهية، إنها الابن الإلهي وفي الابن أو الكلمة يعبر الأب عن كل ما يستطيع أن يعلمه أي: أن جميع الموجودات الممكنة =



هو الخالق[١]؛ حيث إن قِدَم العالم يلزم عنه أن مقدار زمان وجوده لانهائي، وفي الوقت نفسه آخذ في الازدياد، لكن لا يمكن أن يكون ثمة لانهائي ولانهائي أكبر[٢] (تم التخلي عن هذه الرؤية في العصور الحديثة).

تبنَّىٰ **توما الأكويني**[٣] Thomas Aquinas (1225-1274) كلًّا من الرؤية الأرسطية والوحي المسيحي، فآمن بكل من الوحي والعقل كمصدر لمعرفة الله[٤]، ذهب

= موجودة بطريقة مثالية أو نموذجية في الكلمة، وكل ما سوف يعمله، فالأفكار عن جميع المخلوقات الواقعية أو الممكنة متضمنة في الكلمة، ولم يكن للمخلوقات أن تنتج إلا عن طريق وساطة الكلمة، فإذا لم يكن هناك أفكار إلهية، وإذا لم تكن لله معرفة بذاته، ولا بما يستطيع أن يفعله، ولا بما سيفعله، فإنه لن يكون هناك خلق، ما دام الخلق يتطلب معرفة وإرادة من الخالق؛ ولذلك كان من الطبيعي من أرسطو حيث رفض المثل أو الأفكار أن يرفض أيضًا فكرة الخلق ويقول بقدم العالم الذي لم يخلقه الله. راجع: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني القسم الأول، ص٣٥٩-٣٦٣.

(١) أي: خالق العالم من العدم وليس مجرد صانع.

(٢) استنادا إلىٰ المبدأ الأرسطي: أنه لا شيء يمكن أن يكون أكبر من اللامتناهي، ولا يمكن للامتناهي أن يكون أكبر من لامتناهٍ آخر. راجع: هاري أ ويلفستون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ص ٥٥٥.

(٣) أحد أشهر الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين عرفتْهم العصور الوسطىٰ في الغرب بتأثيره البالغ علىٰ الفكر المسيحي، وبصفة خاصة علىٰ مذهب الروم الكاثوليك، نشأ توما في عائلة رفيعة الشأن ببلدة روكاسيكا قرب كاسينو بإيطاليا، وتلقىٰ تعليمه بجامعة نابولي من عام ١٢٣٩ إلىٰ عام ١٢٤٤م. وانضمَّ إلىٰ سلك الرهبنة الدومينيكاني، عُين قِسيسًا في عام ١٢٥٠م علىٰ يد أستاذه القديس ألبرت الكبير عالم اللاهوت الألماني، وفي عام ١٢٥٦م صار توما أستاذًا للاهوت في جامعة باريس، حيث اشتهر بتميُّزه في الجمع بين ورعه الديني، وذاكرته الموسوعية وفرط تركيزه، وفي عام ١٢٥٨م بدأ في تأليف كتابه الدعوة إلىٰ دحض المنكرين للعقيدة، يدافع فيه عن عقلانية العقيدة المسيحية، موجهًا خطابه إلىٰ غير المسيحيين، وفي الفترة ما بين الأعوام ١٢٥٩ و١٢٦٨م خصَّص كتاباته للتعليق علىٰ كتابات الفيلسوف اليوناني أرسطو، وفي عام ١٢٦٥م بدأ في تأليف أشهر أعماله المسمىٰ المجموعة اللاهوتية، وقد اهتمَّ فيه بشرح العقيدة المسيحية بتصنيف وترتيب متقن، ولكنه ما لبث أن توقف عن التأليف، إذ أعلن عن دخوله في تجربة وجدانية تركته يوقن أن مجمل ما فعله حتىٰ ذلك الحين لا يرقىٰ إلىٰ ما تبدَّىٰ له إثر ذلك الفيض الروحاني.

(٤) كان الأكويني من أنصار **اللاهوت الطبيعي**، وهو الاتجاه الذي يقول بإمكان توصُّل العقل البشري إلىٰ معرفة صحيحة عن الله (وإن لم تكن كاملة تامة) دون اللجوء إلىٰ الوحي، فكان توما يعتقد بإمكانية وضْع مذهب فلسفي مقنع في محاولة لفهم الذات الإلهية، وهو وإن كان مذهبًا غير مكتمل إلا أنه ليس زائفًا بخلاف بونافنتورا الذي كان يعتقد أن عدم إمكان وضع ميتافيزيقا حقيقية، حيث إن عدم اكتمال البرهان يعني البطلان، فالعقل يمكنه أن يتوصل إلىٰ وجود الله، لكن لا يمكنه التوصل إلىٰ حقيقة الأقانيم الثلاثة في الإله الواحد، في المقابل كان توما يعارض القول بفطرية معرفة الله.



الأكويني متجاوزا الفكرة الأفلاطونية المحدثة عن التسلسل الهرمي للواقع، حيث الأدنىٰ وجودًا هو الأقل واقعية، ولا يمثل سوىٰ مجرد ظلِّ الإله، إلىٰ القول بمراتب المادة والصورة، يعتلي الله قمة التسلسل الهرمي كصورة محضة خالصة من أي شائبة مادية، وحيث إنه فعل خالص لا قوة فيه؛ فهو كامل وبالتالي لا يتغير، وهو أيضًا عقل خالص وفاعلية خالصة، وقد أضاف الأكويني إلىٰ هذه المفاهيم الأرسطية قناعاتٍ إيمانيةً مسيحيةً، مثل: أن الله محبة، وأنه القائم علىٰ شؤون الخلق، والحاكم المهمين علىٰ العالم، نظر الأكويني إلىٰ العقل والوحي علىٰ أنهما متناغمانِ؛ لأنهما يأتيانِ من نفس المصدر، فليس في الوحي ما يضاد العقل، والإدراك الحسي أيضا متناغم؛ لأن أصول العالم إلهية، وإذا كان ذلك كذلك، فالله كعلة يمكن أن يعرف من خلال العالم كمؤثِّر؛ ولهذا السبب تشكل الحقائق الطبيعية أساس حجج الأكويني التي أقامها علىٰ وجود الله.

ويختلف الله جوهريًّا عن العالم، علىٰ الرغم من أنه من الممكن أن يعرف معرفة جزئية من خلال العالم[1]. فالله وحده هو الذي يماثل جوهره، فيكون لا أقلَّ ولا أكثرَ، علىٰ العكس من ذلك، فإن موجودًا مثل سقراط متجاوز من قبل الإنسانية؛ لأنه ثمة أناس آخرون، ومن ناحية أخرىٰ، فإن سقراط لديه أعرض (حوادث) لا تمثل جزءًا من جوهره؛ علىٰ سبيل المثال: ربما يكون جالسًا؛ ولذلك فإن سقراط -بخلاف الله- أعظم وأدنىٰ في الوقت نفسه من جوهره، لا يوجد شيء أسْمىٰ من الله؛ ولذا لا يوجد أعظم من جوهره، والله يخلو من الحوادث؛ لأن الحوادث تعللها أمور أخرىٰ (بالضبط مثل أن جزء علة جلوس سقراط هو الكرسي).

ولما كانت معرفتنا تعتمد عادة علىٰ حواسنا؛ فإن الله لا يمكن أن يُعرف معرفةً تامةً نظرًا لكونه لاماديًّا، علاوة علىٰ ذلك، فنحن عادة نعرف الأشياء من خلال معرفة الأجناس والأنواع، لكن الله لا يماثله شيء، ولا يمكن أن يعرف بهذه الطريقة، يمكننا أن نعرف شيئًا عن الله بالطريق السلبي من خلال حذف الحدود، لنخلص علىٰ سبيل المثال: إلىٰ أن الله لا متحرك، ولا يحده مكان، وما يمكننا

(١) ومن هنا نعلم أن توما رفض القول بمذهب وحدة الوجود الذي يعتبر العالم مظهرا لله.



معرفته عن الله معرفة إيجابية، فهو ليس بالضبط مثل معرفتنا بالأشياء الماديَّة (المتواطئ)[1] ولا هو مختلف عنها تمامًا (مشترك لفظي). بل هو قياسيٌّ[2] Analogical، يكون من بعض الأوجه مطابق، ومن بعضها الآخر مختلف، فالله يعلم (س) بطريقة تشبه وفي الوقت نفسه لا تشبه الطريقة التي يعلم بها سقراط

---

(١) المتواطئ هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه علىٰ أفراده الذهنية والخارجية بالسَّوية، كالإنسان والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها أيضا بالسوية، فإن لم يتساوَ أفراده فهو المشكك، كالوجود فإنه في الواجب أشد وأولىٰ وأقدم مما في الممكن، وأما المشترك اللفظي، فهو اللفظ الذي وضع لمعانٍ مختلفة، كالعيْن تطلق علىٰ العين الباصرة والجاسوس والينبوع.

(٢) كان توما مدركًا للصعوبات التي تثيرها مشكلة البحث في الطبيعة الإلهية، فنحن نعتمد في معرفتنا علىٰ الإدراك الحسي، والأفكار التي نشكلها مستمدة من تجربتنا مع المخلوقات، وتتشكل اللغة للتعبير عن هذه الأفكار، ومن ثَمَّ تشير أساسًا إلىٰ تجربتنا، ومن الظاهر أنها ليس لها مرجع موضوعي إلا داخل مجال تجربتنا، فكيف نصل إذَنْ إلىٰ معرفة وجود يجاوز التجربة الحسية؟ وكيف نشكِّل أفكارًا تعبِّر بأية طريقة عن طبيعة وجود يجاوز نطاق تجربتنا؟ وكيف يمكن لكلمات أي لغة بشرية أن تنطبق علىٰ الإطلاق علىٰ الوجود الإلهي؟

كانت إجابة توما: أننا لا يمكننا بالفعل أن نصل إلىٰ معرفة ماهية الله في ذاتها؛ فالجوهر الإلهي يفوق في ضخامته كل شكل يمكن أن يبلغه عقلُنا، ولكننا يمكننا أن نعرف ما ليس هو (راجع اللاهوت السلبي، تعليق رقم ٤٩) وعندما ننفي المحمولات عن الله، فنحن لا نفعل ذلك؛ لأنه ينقصه الكمال المتضمن في المحمول المنفي، ولكن لأن النفي يجعل ذلك الكمال المحدود لا محدودًا، وأما المحمولات الإيجابية، فهناك طريق لإثباتها، وهو طريق **قياس التناظر**، وهي إحدىٰ النظريات التي استمدَّها توما من ابن رشد، وخلاصتها: أنه بما أن أفكارنا مستمدَّة من تجربتنا بالعالم الطبيعي، فلا يمكن لها أن تمثل الله إلا علىٰ نحْوٍ ناقص، فإذا أخذنا عبارة الحكمة، فلا يمكن حملها علىٰ الله بالمعنىٰ الذي يُحمل علىٰ الإنسان؛ لما في الحكمة البشرية من نقائص؛ ولذلك يمكن إثباتها وإنكارها في نفس الوقت، إثباتُها من حيث كمالها المحض الخالي عن النقائص التي تعتري حكمة الإنسان، ونفْيُها بالمعنىٰ الذي ينطبق علىٰ الإنسان، فالمحمول الإيجابي الذي تحمله علىٰ الله، يدل علىٰ الكمال بدون أي نقص، ونستنتج من هذا أن المحمولات الإيجابية لا تعتبر من قبيل المتواطئ، فهي لا تحمل علىٰ الله بنفس المعنىٰ الذي تحمل به علىٰ المخلوق، ولا هي من قبيل المشترك اللفظي، فيكون المعنىٰ المحمول علىٰ الله غامضًا ومختلفًا تمامًا عن المعنىٰ المحمول علىٰ المخلوق؛ ولكنها من قبل المشكك وتحمل علىٰ الله بطريق قياس التناظر، ويتأسس الحمل عن طريق قياس التناظر علىٰ أساس التشابه.

راجع:

الفصل الخامس والثلاثين من المجلد الثاني القسم الثاني من كتاب تاريخ الفلسفة لفريدريك كوبلستون.

محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توما الإكويني، ص١٤.



(س)، الله يعلم، لكن -من بين أشياء أخرىٰ- بطريقة تامة، ومباشرة، ولا زمنية.

وخلق الله أمْر ضروري (وإن كان غير قابل للبرهنة)[1] لأن مادة العالم لا يمكن أن تنبثق من الموجود اللامادي، وقد وجد العالم لتتجلىٰ كينونة الله الذي خلق أشمل نطاق ممكن للموجودات، يمكن من خلالها أن يتجلىٰ كماله لأقصىٰ مدًى[2]، وتتروواح مراتب الموجودات من الملائكة، والتي هي لاماديَّة إلىٰ البشر الذين هم من المادة وغير المادة، إلىٰ الحيوانات التي هي مادة خالصة (وكلاهما يأكل ويتحرك)، إلىٰ النباتات ثم الجمادات.

والله كعلَّةٍ أولىٰ يعمل من خلال مثل هذه الأشياء المخلوقة، والتي تعتبر علة ثانية، ومع ذلك تبقىٰ المخلوقات ذوات الإرادة حرَّة ومسؤولة، ومن الممكن أيضًا أن يعمل الله بمعزل عن العلل الثانية من خلال ما نسميه معجزات؛ ولأن

---

(١) يشير المؤلف هنا إلىٰ موقف توما من مشكلة الخلق في الزمان (مشكلة حدوث العالم وأزليته)، علىٰ العكس مما ذهب إليه بونافيتورا من أن الخلق في الزمان يمكن البرهنة عليه عقليًا، ذهب توما الأكويني إلىٰ القول بعدم إمكان البرهنة العقلية علىٰ أيٍّ من الرأييْنِ، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: «يقف توما هنا موقفًا وسطًا فيقول: إن الحجج التي تساق في جانب القول بأزلية العالم محتملة، وكذلك الحجج التي تقال في جانب القول بابتداء العالم محتملة كذلك، أما البرهان العقلي اليقيني فغير ممكن في كلتا الحالتين، ذلك أن كل بُرهان عقلي فإنما يصدر علىٰ أساس حَدِّ الماهية، وحدُّ الماهية هنا إما أن يكون حدَّ ماهية الله، أو حدَّ ماهية الخلق، وإذا كان نظرنا في حد الماهية -سواء بالنسبة إلىٰ الخلق، وبالنسبة إلىٰ الله- فإننا لن نجد ما يساعدنا علىٰ إقامة برهان عقلي؛ ذلك لأننا لو نظرنا في حد وماهية الخلق، فإننا لن نجد في ماهية الأحجار أو السماء أو الإنسان ما يقول بضرورة الوجود في زمان أو ابتداء زمان، وإنما الحدود أو التعريفات دائمًا خارجة عن الزمان، فلا تحدد زمانًا ولا بالأزل ولا بالبدء، وإذا نظرنا في حد الله، لم نجد في الواقع ما يمنع أن يكون هناك خلق في الزمان، كما لا نجد أن هناك ضرورة أو عدم ضرورة، أو إمكانا أو عدم إمكان بالنسبة إلىٰ الخلق منذ الأزل؛ فإذا قال لنا الوحي: إن الله قد خلقه منذ الأزل، فعلينا أن نعتقد ذلك، وأن نؤمن به إيمانا فحسب، أما اليقين العقلي فلا يمكن أن يوجد بالنسبة إلىٰ هذه المسألة، فإذَنْ من ناحية العقل الحجج هنا كلها متكافئة، سواء في حالة القول بالأزلية، والقول بالابتداء في الزمان، ولٰكن من ناحية النقل نجد الإيمان يقول لنا: إن العالم قد خلق في زمان، ويقول بابتداء زمان؛ ولهذا يلخص توما الموقف بأن يقول: إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعلم». انظر:

عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطىٰ، ص١٥٨. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص١٥١. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص٩٧.

(٢) المقصود أن غاية الخلق عند توما إظهار الخير والكمال الإلهي.



الله خير؛ فقد خلق أفضل عالم ممكن، بمعنىٰ أن العالم لديه أفضل أجناس الأشياء[١]. وأما الشرُّ فهو فقدان أو نقص للخير ولم يكن الله علة له بالطريقة

---

(١) تضاربت آراء الفلاسفة في تحديد موقف توما الإكويني من مسألة أفضل العوام، وعادة ما يضع الفلاسفة المعاصرون توما مع الفلاسفة الذين اعتقدوا بأنه لا يمكن أن يكون ثمة أفضل عالم، والبعض يضعه بجوار ليبنتز الذي ذهب إلىٰ أن الله يجب أن يخلق أفضل عالم ممكن، ومن الذين دافعوا عن الرأي الأول: فريدريك كوبلستون قال ما ملخصه: «لم يذهب توما إلىٰ القول بأن الله لا يستطيع أن يفعل إلا فقط ما يفعله، بمعنىٰ أن الله ليس مقيدًا بإرادة النظام الفعلي الذي أراده، والسبب أن غاية الخلق تجلي الكمال الإلهي الذي يتفوق بذلك علىٰ أي نظام مخلوق لم يوجد؛ فلا يمكن أن تكون هناك حلقة ضرورية بين النظام المعطىٰ وغاية الخلق، ولا يمكن أن يكون ثمة أي نظام مخلوق (عالم) ضروري للخير الإلهي أي: لامتناهٍ، ولا يقبل أي زيادة، فلو أن أي نظام مخلوق يتناسب مع الخير الإلهي، أي: مع الغاية، فإن الحكمة الإلهية لا بد عندئذ أن تكون مقيَّدة باختيار ذلك النظام الجزئي، لكن لما كان الخير الإلهي لامتناهيا، وكان الخلق متناهيًا بالضرورة، فلا يمكن أن يكون هناك نظام مخلوق يتناسب بالمعنىٰ مع الخير الإلهي، ومن ثَمَّ يقول توما: إننا إذا تحدثنا بطريقة مطلقة قلنا: إن الله يستطيع أن يصنع شيئًا أفضل من الشيء الذي صنعه، لكن إذا طرح السؤال بخصوص هذا العالم الموجود، فلا بد أن تذكر تفرقة أو تميُّزًا؛ فالله يستطيع أن يجعل الشيء المعطىٰ أفضل مما هو عليه بالفعل، بالنظر إلىٰ جوهره أو ماهيته، ما دام ذلك يعني أن يصنع شيئا آخر، فالحياة العاقلة علىٰ سبيل المثال هي في ذاتها أكثر كمالا من الحياة الحاسة فقط، لكن إذا ما أراد الله أن يخلق حصانًا عاقلًا، فلن يكون بعد ذلك حصانا، ولا يمكن أن يقال في هذه الحالة: إن الله جعل الحصان أفضل، وبالمثل لو أن الله غيَّر نظام العالم، فلن يكون هو نفس العالم، ومن ناحية أخرىٰ فإن الله يستطيع أن يجعل الشيء أفضل بطريقة عارضة، ففي استطاعته علىٰ سبيل المثال: أن يزيد من الصحة البدنية للإنسان، والخلاصة أن توما لم يكن ليوافق علىٰ تفاؤل ليبنتز أو أن يؤكد علىٰ أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة بالمعنىٰ الذي أراده ليبنتز، بل إن قدرة الله اللامتناهية تجعل من الممكن باستمرار أن يخلق الله أفضل العوالم، فلماذا إذن هذا العالم المعيَّن؟ يرىٰ توما أن هذا سرٌّ من الأسرار الإلهية، وليس في استطاعتنا أن نقدم عنه إجابة مقنعة». اهـ. كذلك ذهب كلاس جي كراي Klaas J. Kraay في كتابه *(Theism, Possible Worlds, and the Multiverse)* إلىٰ أن توما رفض فكرة أفضل العوالم الممكنة، لكنه في المقابل قال بالتسلسل الهرمي اللانهائي لأفضل العوالم، فوضعه مع الفلاسفة الذين ذهبوا إلىٰ أنه لا وجود لأفضل عالم.
ومن الذين نصروا الرأي الثاني، الذي يضع توما بجوار ليبنتز، جىٰ. اف. روز J.F. Ross. فزعم في كتابه: *(Did God Create the Only Possible World)* أن فهم توما لكل من كمال الله، وحريته في أن يخلق فهْمٌ متضاربٌ؛ فتوما يفسر عبارة (الله ذو كمال مطلق) بطريقة تتعارض مع العبارة القائلة: (إرادة الله كانت من الممكن أن تكون مختلفة عما كانت عليه). انظر:
فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص١٠١-١٠٣.
J.F. Ross ، *'Did God Create the Only Possible World? The Review of Metaphysics* ،(1962) 16 p. 17.
Klaas J. Kraay ، *Theism، Possible Worlds، and the Multiverse*، p.357.



التي هو بها علة للأشياء الأخرىٰ. لذلك لا يمكننا أن نسأل لماذا أتىٰ الله بالشر، لكن بإمكاننا أن نسأل لماذا لم يأت الله بمزيد من الخير. لم يحقق الله المزيد من الخير حتىٰ تتجلىٰ كينونته من خلال أعظم نطاق ممكن للأشياء، وأيضا لكي يتيح الفرصة لأنواع معينة من الخير (مثل: الشفقة والرحمة، والتي لا يمكن أن توجدا إلا حيث يوجد شيء من المعاناة).

أسس الأكويني مع غيره المدرسة الإسكولائية في المعرفة والتي تذهب إلىٰ أن: الحقيقة، الأخلاق، الله نفسه، يمكن أن يعرف بالعقل؛ وذلك لأن الإرادة الإلهية ذاتها موجة بالعقل. طبقا لذلك، ما هو معقول هو الحق والصواب. لكن **جون دنس سكوت**[١] John Duns Scotus (1265-1308) زعم أن الإرادة في البشر وفي الله هي التي تكون أولية وليس العقل، دليل ذلك أن الموجود لا بد أن يريد أولا ما يفكر فيه؛ لذلك فإن شيئا لا بد أن يؤثر علىٰ العقل، بينما لا شيء في حاجة أن يكون ذا تأثير علىٰ الإرادة. هذه الرؤية يلزم عنها أنه ليس هناك سبب في إرادة الله لفعل ما يفعله. وهذا يجعل الحقيقة والأخلاق تعسفية بصورة أساسية وعليه تكون غير قابلة للمعرفة بواسطة العقل. وقد كان من الممكن أن يريد الله معايير أخلاقية مختلفة. إن رؤية سكوتس تجعل معرفتنا عن الله أمرا منوطا بالوحي والإيمان وليس العقل.

مفهوم آخر عن حرية الله زعزع رؤية القرون الوسطىٰ عن العالم، فقد ذهب **وليام أوكام**[٢] William of Ockham (1285-1347) إلىٰ أن القدرة المطلقة

---

(١) أحد أشهر علماء اللاهوت والفلاسفة في العصور الوسطىٰ في الغرب، ولد في أسكتلندا في مكستون بمقاطعة روكسبورج، دخل في سلك رهبنة الفرنسيسكان الصغرىٰ عام ١٢٧٨، ورسِّم قسيسًا عام ١٢٩١، درس في باريس من عام ١٢٩٣ إلىٰ عام ١٢٩٦ بعد إقامة قصيرة في أكسفورد عكف فيها علىٰ شرح كتاب الأحكام، في عام ١٣٠٢ طرد من باريس؛ لأنه ساعد حزب البابا ضد ملك فرنسا ثم عاد إلىٰ باريس عام ١٣٠٤ ونال درجة الدكتوراه في اللاهوت في عام ١٣٠٥.

(٢) ملك الاسميين وحامل لوائهم، درس في أكسفورد حيث استمع إلىٰ دروس دنس سكوت ثم صار خصمًا له وناقدًا، علم بباريس ثم لما ظهرت أفكاره أنها مبتدعة استدعاه البابا إليه في أفيون، وحكم عليه بالصمت أربع سنوات، ولكنه لم يذعنْ للأمر بل فرَّ في سنة ١٣٢٨ إلىٰ الملك لويس البافاري ملك بافريا، وهناك دافع عن الإمبراطور ضد البابا، وكتب ردًّا قاسيًا علىٰ البابا الحالي والبابا الذي خلفه، نقد أوكام الأدلة الفلسفية علىٰ وجود الله، واعتبر مسألة وجود الله مسألة إيمان فقط، وكان له كثير من المعجبين به كل الإعجاب، كما كان له خصوم أشداء إلىٰ أقصىٰ حد.



omnipotence تعني: أن الله قادر علىٰ فعل أي شيء حرفيًّا، وفقا لذلك فالشخص قد يدرك شيئًا بالفعل الخالص للإرادة الإلهية من غير أن يكون الموضوع موجودًا علىٰ الإطلاق[1]. بحسب رؤية أوكام، فإن الإيمان والعقل من الممكن أن يكونا متناقضيْنِ، ولقد سعىٰ (نصل أوكام)[2] ليقطع من التفسيرات تلك التي لا يمكن التحقق منها، مما يجعل التفسيرات الأبسط هي المفضلة، وقد استخدم هذا لاحقا لقطع تصوُّرات مثل الغايات الإلهية من التصوُّرات الكونية (التصورات عن العالم الطبيعي)، والتي كانت محورية في عملية التفسير منذ الإغريق، وفي النهاية حتىٰ مفاهيم الموجود الإلهي ستكون اختيارية -أو حتىٰ غير ضرورية- للتفسيرات والتصورات الكونية.

ولقد تم تقويض العلاقة بين العقل والله أبعد من ذلك علىٰ يد **المعلم إيكهارت**[3]

---

(١) مقصد أوكام أن الله يستطيع أن يحدث فينا الظروف الفسيولوجية والسيكولوجية التي تؤدي بنا بطبيعتها إلىٰ المصادقة علىٰ القضية التي تقول: إن الشيء حاضر؛ فمثلا يستطيع أن يحدث علىٰ نحو مباشر في أعضاء الإبصار جميع تلك النتائج التي تحدث علىٰ نحو طبيعي بواسطة ضوء النجوم. انظر: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، ص١٠٣.

(٢) نصل أو شفرة أوكام Ockham's razor، ويطلق عليه أيضا: مبدأ اقتصاد الفكر the principle of parsimony، وهو مبدأ ينشد الانحياز إلىٰ البساطة في بناء النظريات والتصورات، عن طريق الاستعانة بأقل قدْر من المسلمات لتفسير الوقائع المثبتة، ونجد أصل هذا المبدأ عند أرسطو حيث قال: «لا ينبغي تكثير الأشياء فوق الضرورة». وقد كان هذا المبدأ هو سلاح أوكام المفضل في معاركه الميتافيزيقية، وهو كذلك سلاح الملحدين الجدد المفضل في معاركهم مع المؤلهين؛ حيث (يقطعون) فكرة الحاجة إلىٰ إله في تفسير الظواهر الكونية بدعوىٰ الاكتفاء بالتفسيرات العلمي، في المقابل ظهر مبدأ آخر لخصوم مبدأ نصل أوكام، وهو: مبدأ ضد القطع anti-razor، ونصه: افترض الأكثر حيثما كانت الأشياء القليلة غير كافية. انظر:

Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Second Edition (Cambridge University Press), p.629.

Richard Dawkins, *The God Delusion*, (Bantam Press, 2006), p. 347.

(٣) إيكهارت: فيلسوف صوفي، ولد في هوخهايم قرب جوتا بألمانيا، والتحق بالطريقة الدومنيكانية، وبدأ رهبانيته في دير إرفورت، وفيه أتم دراسته الدينية الأولىٰ، وتدرج في المراحل الدراسية حتىٰ عُين مرشدًا عامًّا للدومنيكان في مقاطعة سكسونيا، وحصل علىٰ درجة أستاذ في اللاهوت عام ١٣٠٧. أُتُّهِمَ بالهرطقة لأقواله التي تعبر عن وحدة الوجود، وتُوفي قبل أن يشهد الحكم علىٰ قضيته الذي صدر عام ١٣٢٩ وفيه أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون إدانة ثمان وعشرين من القضايا التي تفوَّه بها إيكهارت علىٰ أساس أن ١٧ منها هرطقة، والباقي غير لائقة.



Meister Eckhart 1260-1327/28» ذهب إيكهارت إلىٰ أن الله (فوق الوجود)[١] وأن وحدة الإنسان مع الإله يجب أن تكون فوق العقل suprarational، والمعرفة هي مسألة الانطلاق من الجزئيات إلىٰ الوحدة، وما بعد هذه الوحدة وحدة مع الربوبية تتجاوز كل التمايزات، (صحراء صامتة)[٢]؛ ولذلك فإن الكائن الإلهي غير قابل للوصف، الله يعلم كل الأشياء في وحدتها بلا زمن، ولكن بالنسبة إلىٰ مستوانا الدنيوي، فمن المنطقي أن نميِّز في الزمن ونميِّز الأحداث.

---

(١) يقبل إيكهارت نسبة الوجود إلىٰ الله، ولكن بطريقة سلبية تختلف عن أطروحة (قياس التناظر) لتوما الأكويني، وكذلك تختلف عن نظرية سكوت في (تواطئ مفهوم الوجود). قال إيكهارت: «يقول المعلمون قليلو التدقيق: إن الله وجود خالص، ولكنه فوق الوجود كما يكون أسمىٰ ملاك فوق الذبابة الصغيرة، إن قلت: الله موجود، فسأكون مخطئًا كما لو قلت: إن الشمس باهتة أو سوداء، فالله ليس هذا ولا ذاك، وكما قال أحد المعلمين: من كان يظنُّ أنه قد عرف الله، إذا كان يعرف أي شيء، فليس ذلك الذي عرفه هو الله». ولكن عندما أقول: إن الله ليس موجودًا، وإنه فوق الوجود، فلا يعني ذلك أني أنكر وجوده؛ بل أني أمجِّد وجوده فيه، لو أنني صهرْت نُحاسا في الذهب، فهو هناك وهو هناك في وضع أنبل مما هو عليه في ذات الأمر، يقول القديس أوغسطين: الله حكيم بدون حكمة، خير بدون خيرية، قوي بدون قوة. انظر:

Meister Eckhart, *The complete mystical works of Meister Eckhart*, translated and edited by M.O'C. Walshe., (The Crossroad Publishing Company 2009), p. 342.

(٢) كلمات مثل: (الصحراء الصامتة)، (العدم)، (الظلام)، (الخلاء)، (العري) إلخ. هي من التعبيرات المجازية التي استخدمها إيكهارت ومتصوفة المسيحية الكاثوليك بشكل عام، للتعبير عن معنىٰ (نفي التمييزات) أو (الوحدة التي لا تمايُز فيها ولا اختلاف). وعندما تفقد الأشياء ما يميِّزها عن بعضها البعض تتوحد ولا يعود لها وجود منفرد، كالروح عندما تدخل صحراء الربوبية، فإنها تغوص في تلك الصحراء، وتضيع فيها وحدتها، وتدمر هويتها. ويبين إيكهارت السبيل إلىٰ ذلك فيقول: إذا ابتعد الرجل عن نفسه، وعن كل ما هو مخلوق حينئذ، وبقدر ما يكون هذا البعد، سيحرز الوحدة والسعادة في شرارة روحه التي لا يمسها الزمان ولا المكان، هذه الشرارة علىٰ العكس من كل المخلوقات لا ترغب في شيء سوىٰ الله مجرّدا تمامًا كما هو، إنها لا تقنع بالآب أو الابن أو الروح القدس، أو بالأشخاص الثلاثة جميعا بقدْر ما تبقىٰ خصائصهم المتعددة، إنني أعلن في الحقيقة: أن هذا النور لن يقنع بوحدة كامل خصوبة الطبيعة الإلهية، بل أقول في الحقيقة ما هو أكثر من ذلك، مما قد يبدو أكثر غرابة: أعلن بكل صدق، الحقيقة الأزلية والأبدية، إن هذا النور لن يقنع بالموجود الإلهي البسيط الذي لا يتغير ولا يعطي ولا يأخذ؛ بل يسعىٰ لمعرفة من أين يأت هذا الموجود، إنه يرغب في الوصول إلىٰ أرضه البسيطة، إلىٰ الصحراء الصامتة، إلىٰ حيث لا تمييز بين الآب والابن والروح القدس. انظر:

Ibid.، p.310-311



د- فكر عصر النهضة[1] Renaissance Thought

خرجت فكرة الله عن المركز الفكري للمعرفة؛ حيث لم يَعُدِ الإيمان يستند

---

(١) يُطلق عصر النهضة علىٰ تلك الفترة التي شهدت حركة فكرية وثقافية كبرىٰ، بدأت في إيطاليا أوائل القرن الرابع عشر الميلادي، ثم انتشرت في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا وهولندا وإسبانيا، وبلاد أخرىٰ وانتهت تدريجيًّا في القرن السابع عشر الميلادي، يحدد بعض المؤرخين عام ١٤٥٣ كنقطة تحوُّل من العصر الوسيط إلىٰ عصر النهضة، ففي هذا العام سقطت القسطنطينية علىٰ يد الأتراك، وتبع ذلك هجرة علمائها إلىٰ إيطاليا، فأصبحت الفنون والعلوم في الحضارة اليونانية القديمة، والتي كانت الإمبراطورية الشرقية تحمل مسؤولية المحافظة عليها متاحة للغرب المسيحي، فكان انتقال هذا التراث الكلاسيكي إيذانا بنهاية العصر الوسيط وبداية لعصر النهضة، شهد هذا العصر إحياء المعرفة الكلاسيكية والحركة الإنسانية التي وقفت في مواجهة التدين المسيحي المتكلف الذي ساد العصور الوسطىٰ، ويمكن تعريف الحركة الإنسانية بأنها: وجهة نظر ثقافية وفكرية تؤكد علىٰ تمجيد الإنسان وقيمته وكرامته، واحترام قدرة العقل البشري علىٰ إدراك حقائق الطبيعة، وقدرة الروح الإنسانية علىٰ التميز والتعبير عنه، وتحقيق ما فيه الخير والشر، هذا بخلاف ما كانت تؤكد عليه المسيحية السائدة في القرون الوسطىٰ من حقارة الإنسان وتفاهة الطبيعة في مقابل العالم الخارق للطبيعة، وقد جاءت كشوف كولومبوس وفاسكو دي جاما وماجلان ودريك في أواخر القرن الخامس عشر بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية، وكان لها أديان وأخلاق، فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية ومال فلاسفة عصر النهضة إلىٰ وحدة الوجود.

قسم الدكتور محمد علي أبو ريان عصر النهضة إلىٰ فترتين .**الأولىٰ:** وسماها الفترة الإنسانية، وتبدأ من سنة ١٤٥٣ وتستمر إلىٰ سنة ١٦٠٠، أي إلىٰ تاريخ وفاة جيوردانو برونو، وتركزت زعامة الحركة الفكرية في هذه الفترة في إيطاليا؛ حيث توجد النصوص اللاتينية واليونانية التي كانت محورًا للتفلسف خلال هذا الشطر الأول من هذا العصر .**والفترة الثانية:** تستمر من سنة ١٦٠٠ إلىٰ ١٦٩٠، وهذا العصر هو العصر المزدهر الذي ذاعت فيه فلسفة كل من فرانسيس بيكون وتوماس هوبز في إنجلترا، ثم فلسفة ديكارت واسبينوزا في القارة الأوروبية كلها، وقد قلَّد معظم هؤلاء الفلاسفة العلماء الطبيعيين المعاصرين لهم سواءً في المنهج أو في الآراء العلمية، وعلىٰ الرغم من اهتمام فلاسفة هذه الفترة بالحركة العلمية التي كانت تشهد ازدهارًا في ذلك العصر إلا أن بعضهم حاول محاولة جديدة لإحكام الصياغة المذهبية، فوضع مذاهب كاملة متسقة، وذلك مثل: اسبينوزا أو ليبنتز.

ويمكن أن نَرُدَّ خصائص عصر النهضة إلىٰ أمريْنِ اثنيْن: ١- الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة. ٢- العناية البالغة بالعلم الآلي وتطبيقاته الرامية إلىٰ توسيع سلطان الإنسان علىٰ الطبيعة والزيادة في رخائه، وسيكون لكل هذا صدًى قوي في الفكر الفلسفي: ستستقل الفلسفة عن الدين، فتكون هناك فلسفة إلحادية، وتكون فلسفة تتحدث عن الروحانية المسيحية، ولا تعني سوىٰ مجرد عاطفة دينية، وتكون فلسفة تشيد بالعلم الآلي، وتحصر مجالها علىٰ قدر مجاله. انظر:

ت.ز.لافين، من سقراط إلىٰ سارتر، (المركز القومي للترجمة،٢٠١٢)، ص١٠١.

محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، (دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٨)، ص١٢.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ص٥.



علىٰ العقل، ولم يعد العقل يخضع لإشراف الإيمان، وتضاءلت قوة الكنيسة، ووجد المجتمع الإلهام في العالم الكلاسيكي، ودفع الاهتمام بهذه الحياة الدنيا والعالم إلىٰ الاهتمام بالعلم الطبيعي، والذي سرعان ما كشف عن الاطراد الرياضي الطبيعي للعالم القابل للوصف، لقد شكَّل هذا التطور مفهوم (الله) بطريقة قوضت الرؤية الأرسطية عن العالم، بما فيها من تأكيد علىٰ أمور معيَّنة مثل الغاية الإلهية تستلزم الاطرادات، كتلك التي اكتشفت في قوانين كبلر لحركة الكواكب وقوانين نيوتن، وجود مهندس ذو قدرات هندسية مطلقة، في وقت مبكر من ظهور هذه التطورات أكَّد **جيوردانو برونو**[١] Giordano Bruno (1548-1600) علىٰ أن الله حالٌّ في العالم ومبدأ فاعليته[٢]، هذه الموضة في مفهوم الألوهية التي ستزداد جنبًا إلىٰ جنب مع زيادة الفهم الدقيق لعمليات الطبيعة التي ستحققها الثورة العلمية.

وقد شهدت فترة الإصلاح التأكيد علىٰ السيادة الإلهية علىٰ شؤون الإنسان

---

(١) وُلِدَ برونو في نولا بإيطاليا قرب نابولي، الْتَحَقَ وهو في الثامنة عشرة من عمره النظام الدومينيكي للرهبان الكاثوليك في نابولي، أدَّىٰ به قلقه الروحي ونقده الفكري إلىٰ الشكّ في تعاليم الكنيسة، وبالتالي ترك الدومينيكانيين، انتقل برونو إلىٰ شمالي إيطاليا حيث عمل واعظًا كنسيًّا ثم ذهب إلىٰ جنيف بسويسرا حيث اتبع مذهب الكلفنية لفترة قصيرة، ذهب برونو فيما بعد إلىٰ فرنسا وإنجلترا حيث ألقىٰ بعض المحاضرات في جامعة أكسفورد ثم ألمانيا حيث اعتنق مذهب اللوثرية لفترة قصيرة، ويُعد فكره خليطًا من الفلسفة والتصوف والسِّحر، اتهم برونو بالهرطقة (الابتداع) وعندما عاد إلىٰ إيطاليا متسرعًا ومن غير رويَّةٍ قبضت عليه محكمة التفتيش في البندقية عام ١٥٩٢ وتم تسليمه إلىٰ محكمة التفتيش الرومانية، وقضىٰ بعض السنوات في السجن، وأخيرا حكم عليه بالموت؛ لأنه ظل متمسكًا بآرائه؛ فأحرق حيًّا في روما عام ١٦٠٠م.

(٢) تشير آراء برونو إلىٰ أنه كان ممن يقول بمذهب وحدة الوجود، فقد كان يرىٰ أن العلة وهي الألوهية ونفس العالم أو **الطبيعة الطابعة**، كما يسميها برونو تحضر في المعلول، فهي تتحقق في كل موجود جزئي مع صورة تتفق مع طبيعة هذا الموجود، وأما المعلول فهو العالم أو **الطبيعة المطبوعة**، وهو الله الموجود في كل شيء، وليس وجوده هذا بمعنىٰ أنه يوجد إلىٰ جوار الأشياء، بل هو حال في الطبيعة، حاضر في جزئياتها، فكل موجود جزئ هو الصورة الجزئية للألوهية، ويعتبر قول برونو بلا نهائية العلة والمعلول، وحضور العلة في المعلول أقوىٰ تعبير عن مذهبه في وحدة الوجود، هذا المذهب الذي تصدت له الكنيسة، وبطشت بأتباعه عن طريق محاكم التفتيش التي وقع برونو نفسه تحت طائلتها. انظر محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، (دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٨)، ص٢٥-٢٦.



كنتيجة طبيعية لتأكيدها علىٰ القصور الإنساني المتدني في تحقيق الموقف الصحيح مع الله، وإذا كان البشر لا يمكنهم الوصولُ إلىٰ الله دون مساعدة، فالله إِذَنْ هو الذي يجب عليه أن يختار بعضًا ليكونوا علىٰ الحق معه. وحيث إن الإصلاحيين يؤكدون أن الاختيار الإلهي لا يمكنه أن يقوم علىٰ أساس الاستحقاق؛ فإن الحب يجب أن يكون هو السمة المركزية التي يقوم عليها الخلاص، جلبت هذه الرؤية الجبرية الإلهية أسئلة لاهوتية وفلسفية جديدة، بخصوص العلاقة بين الإنسان والإرادة الإلهية، فكيف يمكن أن يكون الناس أحرارًا ومسؤولين عن أفعالهم، إذا كان القدر في نهاية المطاف يحدد المصير؟ أجاب **جون كلفن**(١) John Calvin (1509-64) عن هذا السؤال إجابة جزئية: بأن فرَّق بين إرادة الله القابلة للمجابهة، وإرادته غير القابلة للمجابهة، هذه الأخيرة تتكون من الخيارات الإنسانية التي أذن بها الله (لغاية إلهيَّة سامية) أن تتعارض مع إرادته الكاملة، وهكذا يكون الله ذا سيادة كاملة، ويكون البشر مسؤولين عن أفعالهم، أنكر **جيمس أرمينيوس**(٢) James Arminius (1560-1609) علىٰ الكلفينية أنها جعلت الله مسؤولا عن الخطيئة، وذهب بدلًا من ذلك إلىٰ أن الله قدَّر أولئك الذين عرف سلفا أنهم سيتوبون.

قاد تركيز الإصلاحيين علىٰ تضاؤل الإرادة إلىٰ انعدام الثقة في العقل كمصدر للمعلومات عن العالم الروحي، بما في ذلك الله، العقل غير المتهاوي سيرىٰ الله في كل مكان من خلال خلقه، لكن عقولنا المتهاوية لا يمكنها أن تعثر علىٰ الله، وبالتالي فلكونه مخفيًّا عنا، كما أكد علىٰ ذلك **مارتن لوثر**(٣) Martin Luther

(١) مؤسس الطائفة الكلفينية وأحد الزعماء الرئيسيين للإصلاح البروتستانتي، ولد في نويون بفرنسا، قرب كومبين. وكان والده محاميًّا لكنيسة الرومان الكاثوليك، وقد تعلم في باريس وأورليان وبورجيس، وبعد وفاة والده عام ١٥٣١م، درس كلفن اللغتيْنِ الإغريقية واللاتينية في جامعة باريس، وكان من آثار التعليم الذي تلقاه اتِّقاد جذوة التحرر الفكري فيه، والنظر في النواحي الإنسانية للنهضة الأوروبية.

(٢) ويعرف أيضا بيعقوب أرمينيوس، وجاكوبوس أرمينيوس، وجاكوب هارمنسن، لاهوتي بروتستاني هولندي عمل أستاذا للاهوت في جامعة ليدن، أسس طائفة الأرمينيانية Armenianism وهو مذهب مسيحي يركِّز علىٰ حرية الإرادة في مقابل الجبرية الكلفينية.

(٣) وُلد لوثر في آيشليبن في سكسونيا في العاشر من نوفمبر، والتحق بجامعة إيرفورت عام ١٥٠١م، وقرَّر أن يصبح محاميًا، لكنه دخل ديرًا عام ١٥٠٥م، بعد وقت قصير من مروره بتجربة دينية عاصفة، وعُين لوثر قسًّا عام ١٥٠٧م، ودَرَسَ لمدة وجيزة في جامعة ويتنبيرج عام ١٥٠٨م. وفي عام ١٥١٢م حصل =



(1483-1546)، توجَّب علىٰ الله أن يتجلىٰ ويفصح عن نفسه من خلال الوحي والفعل، ويجب علىٰ الإنسان أن يقاوم إغراء تجاوز حدود ما أوحي إلينا، خاصة أن الله لم يُوحِ إلا بما نحن في حاجة إلىٰ معرفته فقط، ولم يُوحِ إلينا بكل ما نودُّ معرفته، ممانعة الإصلاحيين لاستخدام العقل بغرض تضيق الهُوَّة بين العالميْنِ الروحي والمادي، هي استمرار للتقليد الأوغسطيني (والذي يعتبر صدًى خافتا لعالمي أفلاطون)، وقد تحدوا بذلك المكانة الرفيعة التي أعطتها الرؤية الإسكولائية لكل من العقل وأرسطو؛ ذلك الدور المحدود للعقل في المجال الروحي أكَّد عليه فيما بعد كل من **سرن كيركجور**[١] (1813-55) Soren Kierkegaard، وكارل بارث[٢] (1886-1968) Karl Barth.

هـ- عصر التنوير[٣] Enlightenment

= علىٰ درجة الدكتوراه في اللاهوت، وعُين أستاذًا للاهوت، وفي عام ١٥١٧م أعلن لوثر مبادئه التي هاجم بها ما يسمَّىٰ صكوك الغفران، وفضح فيها مفاسد الكنيسة، وأعلن أن الإنسان يمكن أن ينال الخلاص من خلال الإيمان بالمسيح، وهو اعتقاد يناقض تعاليم الكنيسة في الفضل الإلهي، كما أعلن أن العمل الصالح هو طريق النجاة والخلاص؛ ونتيجة لذلك أعلن البابا ليو العاشر طرْدَ لوثر واعتباره مارقًا.

(١) سبق التعريف به، راجع التعليق رقم ٥.

(٢) من أشهر اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين، ولد في بازل بسويسرا. عُيِّنَ كاهنًا للكنيسة الإصلاحية السويسرية عام ١٩٠٩م، ثم أصبح قِسًّا في سَافِنْوِيل بالقرب من زيوريخ من عام ١٩١١م وحتىٰ عام ١٩٢١م. وفي ذلك الوقت التزم بارث باللاهوت المتحرر السائد في عصره، والمبني علىٰ الإيمان المتفائل بالعلاقة الأساسية بين الله والإنسان، ثم جاءت الحرب العالمية الأولىٰ (١٩١٤-١٩١٨م)، فحطَّمتْ مبادئ بارث التحررية، فتخلَّىٰ عن فكرة أن الإنسان يستطيع معرفة طبيعة الله، واتهم اللاهوتيين المتحررين بتجاهل البُعْد الجوهري بين الله والإنسان، وهاجم العقيدة البروتستانتية المتحررة التي تقول بأن الناس يمكنهم التوصلُ لفهم الدين عن طريق العقل.

(٣) تبدأ مرحلة عصر التنوير أو عصر العقل الإنساني بنشر كتاب جون لوك (مقال في العقل البشري) عام ١٦٩٠، وقد ارتأىٰ بعض المورخين أن هذه المرحلة تنتهي سنة ١٧٨١ أي عندما بدأت حركة فكرية جديدة في ألمانيا، وهي الحركة الرومانطيقية، والواقع أنه لا يمكن وضع تاريخ معين لانتهاء هذه المرحلة التي امتدت خلال القرنين التاسع والعشرين، ومن كبار مفكري عصر التنوير في فرنسا روسو وفولتير، وفي أمريكا جيفرسون وماديسون وآدامز هاملتون، ولم يكن هؤلاء الفلاسفة من النوع الذي يجيد صياغة المذهب الفلسفي الكامل كسابقيهم، وكانوا يروْن أن النوع الإنساني هو الجدير بالدراسة الفلسفية والعلمية، وليس الكون والوجود كما كان يفعل المدرسيون وفلاسفة عصر النهضة، لقد كان =



بدأت الفلسفة تنفصل عن الدين حيث تحرك كلٌّ منهما في اتجاه معاكس للآخر فيما يتعلق بالعقل، كان الدين يتقهقر بعيدًا عن العقل بتأكيد الإرادة الإلهية علىٰ حساب العقل الإلهي، وفي المجال الإنساني بتأكيد الإيمان علىٰ حساب العقل، في تلك الأثناء تحولت عناصر ثقافية علىٰ نطاق واسع عن سلطة الكنيسة وأرسطو، واتجهت إلىٰ العقل باعتباره المصدر الرئيس للمعرفة، بدت الحكمة من هذا الاتجاه مؤكدة من خلال اكتشافات العلماء مثل: نيوتن وكبلر اللذينِ حقَّقا نجاحا كبيرا في استخدام الملاحظة لإيجاد الاطراد الرياضي في الطبيٰعة، كانت الاكتشافات العلمية تكشف عن نظام عالي الدقة في العالم، وبالتالي عن إله ذي عقل سامٍ.

تصاعدت النزعة الربوبية[1] Deism كصورة فلسفية للنزعة الألوهية Theism،

= عصرُ التنوير عصرَ التفاؤل بقدرات العقل البشري علىٰ اكتشاف المزيد من القوانين الطبيعية التي تعمل بصورة حتمية مطلقة. انظر:

ت.ز.لافين، من سقراط إلىٰ سارتر، (المركز القومي للترجمة،٢٠١٢)، ص١٦١.

محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، (دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٨)، ص١٣.

(١) كما سبق في التعليق رقم ٢، فإن أصل كلمة Deism يعود إلىٰ الكلمة اللاتينية Deus، وتعني: الإله، وترادفها في اليونانية كلمة Theos، والتي اشتقت منها كلمة Theism، وعليه فإن الكلمتين: deism، Theism مترادفتان في الأصل، وبينما ظلت كلمة Theism محتفظةً بمعناها الأرثوذوكسي، أخذت كلمة Deism تنحرف في مسارها الدلالي مبتعدة عن أختها حتىٰ أصحبت تدلُّ علىٰ الاتجاه الديني غير التقليدي، ثم صارت محملة بمعنًى ازدرائي كالكفر والإلحاد والشذوذ، ومن أوائل الذين عرف عنهم استخدام كلمة ربوبي deist بالمعنىٰ الازدرائي بيير فيريه Pierre Viret، تلميذ جون كلفن، وذلك في كتابه *Instruction chrétienne* الذي نشر في جنيف عام ١٥٦٤، وفقًا لفيريه، فإن الربوبي هو الذي يعلن الإيمان بالله كخالق السماوات والأرض، لكنه يرفض معتقدات المسيحية، هاجم فايرت هؤلاء (الربوبيين) ورماهم بالشذوذ والإلحاد، تطور معنىٰ المصطلح بعد ذلك، وأخذ في الاتساع والتعقيد علىٰ مدىٰ قرون، حتىٰ انتهىٰ به الحال في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر إلىٰ الاقتصار -في الغالب- علىٰ معنىٰ الإيمان بالله أو العلة الأولىٰ المتغلغلة في الكون أو المحايثة له، الذي خلق العالم ووضع قوانينه الثابتة، ثم تركه يعمل بآليته الخاصة، باختصار ما اشتهر أدبيًّا بمصطلح (الإله الغائب).

تعريف الربوبية:

لا يوجد تعريف واحد مُجْمَعٌ عليه للربوبية؛ حيث يختلف المفكرون في الخصائص الأساسية التي تتميز بها هذه الحركة، لكن يمكن القول بشكل عامٍّ أن الربوبية هي: التصوُّر الذي يرىٰ أن العقل وحده =



= -وبدون أن يكون في حاجة إلىٰ وحي أو إلهام- قادرٌ علىٰ الوصول إلىٰ المبادئ الأساسية الصحيحة المشتركة للدين والأخلاق، عرَّف روبرت أودي Robert Audi الربوبية بأنها: الرؤية التي تذهب إلىٰ أن الدين الحقَّ هو الدين الطبيعي (والمقصود باللاهوت الطبيعي أو الدين الطبيعي: الدين الكليُّ، العالميُّ، الذي يمكن التوصل إلىٰ مبادئه الأساسية البسيطة من خلال العقل البشري). وعرَّفها جون هيك John Hick بأنها: المذهب الذي يرىٰ اللاهوت الطبيعي وحده كافيًا من الناحية الدينية، وهناك تعريفات أخرىٰ متقاربة تدور حول كفاية العقل في الوصول إلىٰ الحقائق الدينية والأخلاقية الأساسية دون اللجوء للوحي، نلاحظ أن هذه التعريفات لم تتضمنْ بيانَ الموقف من إمكان الوحْي والبعْث والجزاء والعقاب والمعجزات مما يجعلها أكثر عموميةً وشمولًا لجميع صور الحركة الربوبية.

أسبابها:

من الناحية التاريخية يصعبُ فصلُ الأسباب التي أدت إلىٰ ظهور الحركة الربوبية لتشابُكها وتداخلها، فيمكن مثلًا من ناحيةٍ أن نعتبر النزعة الشكِّيَّة أحدَ الأسباب التي قادت إلىٰ الربوبية - مع العلم أن النزعة الشكية قادت أيضًا إلىٰ: النزعة البيرونية (نسبة إلىٰ بيرون الإيلي المنكر للعلم واليقين)، والنزعة الإيمانوية أو الفيديست الشكَّاك (الذين تخلوْا عن العقل بُغْية الحفاظ علىٰ الدين)، والإلحاد. ويمكن أيضا اعتبارُ اللاهوت الطبيعي كأحد الأسباب التي ساهمت في نشأة الربوبية، كذلك شيوع النزعة الميكانيكية (وسيأتي الكلام عليها. انظر تعليق رقم ٩٩) وما صاحبها من إنكار للعلة الغائية والعناية الإلهية، وبشكل عامٍّ يمكن اعتبار كل طريق اتجه بعيدًا عن الدوجماتية الدينية، والإيمان الغامض، وسار نحو حرية الفكر في المسائل الدينية أحد الأعراض الأولية للربوبية.

نُبْذة عن تاريخ نشأتها:

كانت الأسرار الغامضة والعلل الخارقة للطبيعة والقوىٰ الغيبية هي أداة التفسير الأولىٰ للظواهر والمعتقدات في القرون الوسطىٰ، لم يكن العقل أداة أولية في اكتشاف الحقائق، واقتصرت وظيفته في الغالب علىٰ مهمة الدفاع عن الإيمان والحقائق التي أتىٰ بها الوحي، ومع بُزُوغ فجر النهضة الأوروبية اكتشف الإنسان الطبيعة، واعتبر نفسه جزءًا منها، وسادت القناعة أن جميع الحقائق لا بد أن تكون علىٰ انسجام مع الطبيعة، مع تقدُّم الفكر في إنجلترا في القرن السابع عشر، شاع الاعتقاد بأن المبادئ بشكل عامٍّ إنما تقبل ويتمسك بها بحسب ما لديها من أسباب كافية لتبريرها، وعليه فإن كل الأنظمة -الإنسانية والإلهية- لا بد أن تقدِّم من الأسباب ما يبرِّر وجودها في ضوء الطبيعة والعقل، وراج بين المثقفين استعمالُ كلمة العقل والطبيعية دون تمايُز واضح بين مفهومهما؛ فقد كان مصطلح العقل في تلك الحقبة -حقبة عصر التنوير- يعني ضِمْنًا العلم النيوتوني أكثر مما يعني الفلسفة الأرسطية، لقد كان النقد والعقلانية هي روح ذلك العصْر، وشعر الناس أنهم في حاجة إلىٰ القدرة علىٰ إعطاء أسباب كافية لمعتقداتهم، ولم يكن الدين ليُستثنىٰ من مقصلة النقد والامتحان العقلي، وكان من المتوجب علىٰ المسيحيين (العقليين) أن يُثبتوا أن الوحي المسيحي من الله، وأنه يتوافق مع العقل.

في بداية القرن السابع عشر دعا البروفيسور اللاهوتي الإنجليكي ريتشارد هوكر Richard Hooker (1554-1600) إلىٰ بناء نظام كنسي لا يُستمد فقط من الوحْي، ولكن من الطبيعة أيضا؛ فالطبيعة ملْك لله وقوانينها من صنعه، فهي كلمة الله المشاهدة، التمس هوكر حكم العقل أيضا وعظَّم من شأنه في أمر =



= قبول الاعتقاد الديني، وكان يُدرِّس أن ثقة الإنسان في اعتقاده لا تضمن له صحته في نفس الأمر، لكن عقلانية الأسباب التي بني عليها الاعتقاد هي التي تضمن لنا ذلك، وهي وحدها التي تؤكد لنا أن هذه المعتقدات من الله، وليست من روح خبيثة، كان هوكر يرىٰ أن اتِّباع الدين بدون الإصغاء إلىٰ صوت العقل تصرفٌ يشبه تصرف الماشية في القطيع، لقد كان يعبر عن روح عصره الذي كان يؤكد علىٰ أنه لا يمكن لأيِّ نوع من الحقائق أن تتناقض مع العقل والطبيعة.

في نهاية القرن السابع عشر أصبح الخلاف ملحوظًا بين المحافظين الذين يؤيدون عقلانية الدين التقليدي بما فيه من معجزات وخرق لقوانين الطبيعة؛ وبين أولئك الذين يرفضون هذه الأمور، ودار النقاشُ حول القيمة الدلالية للمعجزات، وأهمية الدين الطبيعي بالمقارنة بالديني الموحىٰ به، وحقيقة الكتاب المقدس، وسلطة الوحي، والعلاقة بين الوحي والعقل، كانت هذه بداية الجدل الربوبي الذي امتدَّ خلال النصف الأول من القرن الذي يليه.

انتشرت الربوبية بين مفكري الغرب علىٰ نطاق واسع في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي، وكانت إنجلترا من أبرز أماكن الانتشار، بدأت الربوبية الإنجليزية باللورد إدوارد هربرت Edward Herbert (1583-1648)، الذي لُقب بأبي الربوبيين أو الطبيعيين، وقد حددت كتاباته المبادئ الرئيسية للمذهب الربوبي.

اهتمَّ هربرت ببيان المفاهيم المشتركة للأديان، والتي يمكن من خلالها تحديد الحقيقة الدينية، من خصائص المفاهيم المشتركة أنها عملية بالقدْر التي هي بها نظرية، كان هربرت يسعىٰ لتحديد المفاهيم المشتركة للأخلاق والعلم، لكنه لم يكمل محاولته، واقتصر علىٰ تحقيق المفاهيم المشتركة الدينية، وكان لهذا العمل أثرٌ علىٰ تحديد نطاق وطبيعة الحركة الربوبية في إنجلترا، والمفاهيم المشتركة للدين كما تصوَّرها هربرت هي كالتالي:

١- ثمة ربٌّ أعلىٰ.

٢- هذا الربُّ يجب أن يُعبد.

٣- تتشكل هذه العبادة من مجموع العفة مع التقوىٰ.

٤- يجب علىٰ البشر أن يتوبوا من خطاياهم ويقلعوا عنها.

٥- الجزاء والعقاب في الدنيا والآخرة قائمٌ علىٰ عدْل الله وخيريته.

عرفت هذه المبادئ الخمسة: بالمقولات الخمْسِ للربوبيين الإنجليز Five Articles of the English Deists، وهي بحسب هربرت تشكِّل نواة كل الأديان بما في ذلك المسيحية، قبل أن يسلِّم الناس أنفسهم لأطماع وخبث الكهنوتية، نظر هربرت إلىٰ هذه المبادئ علىٰ أنها تعبِّر عن كامل العقيدة المسيحية الكاثوليكية الحقيقية في أصلها الأول قبل أن تفسد وتحرَّف، ويمكن القول أن هذه المقولات الخمس تشكِّل عنده دين العقل، وما هو مخالف لهذه المقولات الخمس يُعتبر مخالفًا للعقل وبالتالي باطل، وأما ما وراء العقل مما لا يتعارض معه فقد يكون موحيا به، لكن كونه معروفًا بين الناس كوحْي لا يعني أنه وحْي في نفس الأمر؛ بل هو تُراث، وصدق هذا التراث متوقِّفٌ علىٰ الراوي، ولا يمكن بحال أن يكون أكثر من مجرد احتمال، وأما التباين والاختلاف الذي نراه بين الأديان؛ فذلك يرجع إما إلىٰ خداع النفس، أو المكْر الكهنوتي، أو التأويل المجازي للطبيعة، أو عمل الخيال، كرَّس هربرت =



= أحد أبرز أعماله *De Religione Gentilium* للتحقق من هذه النتيجة التي جاء بها عن المفاهيم المشتركة الدينية، فخرج عمله في الصورة التي تُعرف الآن بعلم مقارنة الأديان؛ لذلك يعتبر هربرت من أوائل الذين بذلوا جهدًا منهجيًا في مجال مقارنة الأديان.

تصنيفات الربوبية:

يمكن تقسيم الربوبيين باعتبار موقفهم من الدين إلىٰ: ربوبية دينية مسيحية، وربوبية لادينية، والعامل المشترك بينهما اعتقاد كلٍّ منهما أن العقل يستطيع أن يبرهن علىٰ وجود الله، وأن يكتشف قوانين الأخلاق، وأما أوجه التباين فستظهر فيما يلي.

أولًا: الربوبيون المسيحيون Christian deists

وهم الذين دافعوا عن الدين الطبيعي، وفي نفس الوقت لم يتخلوْا عن المسيحية، وهم درجات متفاوتة في مقدار ما يقبلونه ويرفضونه من الوحْي، لكن بشكل عامٍّ يمكن القولُ أنهم آمنوا بإمكان الوحْي والمعجزات والتدخل الإلهي الشخصي في حياة البشر، ورأوْا أن مضمون الوحي هو نفس جوهر الدين الطبيعي، وأن رسالة المسيح دخلها الإفساد بواسطة القساوسة والكهنة الذي وظَّفوا الدين لتحقيق أغراضهم الذاتية من حيازة السلطة والمال.

لم تكن فكرة اللاهوت الطبيعي فكرة جديدة، فقد قال بها لاهوتيون عقليون في القرون الوسطىٰ، توما الإكويني -علىٰ سبيل المثال- نصر اللاهوت الطبيعي، وكان تصوُّره للعلاقة بين الوحي والعقل مقبولًا بشكل عام لدىٰ المسيحيين المحافظين، ذهب الإكويني إلىٰ أن العقل قادرٌ علىٰ التوصل إلىٰ معرفة صحيحة عن الله -وإن لم تكن مكتملة- أما الوحْي فهو المصدر الذي يعطينا من المعارف ما هو خارج نطاق قدرات العقل، أيْ: يعرفنا ما لا يستطيع العقل أن يصل إليه بمفرده، وهذه المعارف الحصرية التي يأتينا بها الوحي لا يمكن أن تتناقض مع العقل.

علىٰ خلاف اللاهوتيين العقليين الذين تقبلوا الوحْي المسيحي جملة وتفصيلًا، فإن الربوبيين المسيحيين جعلوا العقل هو الحَكَم علىٰ الوحي؛ فقبلوا منه ما لا يناقض العقل والطبيعة - وكان بعضهم، كجون لوك، والذي ألَّف كتابًا في معقولية المسيحية، يميل إلىٰ الشك في الوحي المسيحي، مع اعتقاده بإمكان الوحي، وبعضهم يتحفَّظ في قبول المعجزة، وبعضهم يشكِّك في قيمتها الاستدلالية.

لم ينكر إدوارد هربرت (صاحب المقولات الخمس للربوبيين الإنجليز) الوحي، لكنه أنكر أن يكون له سلطةٌ معرفيةٌ إلا علىٰ الشخص الذي أوحي إليه، أما بالنسبة إلىٰ الآخرين، فهو لهم مجرد تقليد أو تراث، وشكك تشارلز بلونت (1654-1693) Charles Blount -خليفة هربرت- في قصص المعجزات الواردة في الكتاب المقدس، وأنكر عقيدة الثالوث والخلاص، وأكد جون تولاند John Toland (1670-1722) أنه ليس ثمة شيء في الكتاب المقدس يناقض العقل، وليس في الكتاب المقدس ما يتخطىٰ نطاقه أيضا؛ أي: إنه ينكر أن يكون في الكتاب المقدس ما هو فوق نطاق القدرات العقلية، كسِرِّ الثالوث مثلا، فليس في المسيحية -بحسب تولاند- أيُّ أسرار تتجاوز حدود العقل، سجل تولاند رؤيته هذه في كتابه: (ليس في المسيحية أسرار *Christianity not Mysterious*). من هؤلاء بنجامين فرانكلين (1706-1790) Benjamin Franklin الذي قال: إن المسيحية قد لا تكون صحيحةً الصحةَ =



= الصارمةَ لكنها بكل تأكيد نافعةٌ بل هي جزيلةُ الفائدة، بينما أن مذهبًا ربوبيًّا قد يكون صحيحًا لكنه لن يكون ذا نفْع أو فائدة.

مع تقدُّم النقاش أصبحت الخطوط الفاصلة بين اللاهوتيين العقليين والمسيحيين الربوبين أكثرَ وضوحا؛ حيث بدأت الانتقادات الجذْرية الموجهة للكتاب المقدس تظهر، والبعض ذهب إلىٰ أن الوحْي ليس ضروريًّا، وأنه إذا كان ثمة وحْي فعلًا، فليس له سلطةٌ معرفيةٌ، وأن الكتاب المقدس مُلِيءٌ بالأخطاء والتناقضات، كان الكُتَّاب الأرذوثوكس ينظرون إلىٰ الربوبيين المسيحيين كملحدين كفرة، يريدون إعادة بناء المسيحية بإزالة كثير من مبادئها الجوهرية، كما هي مقررة في المسيحية التقليدية (كعقيدة الخطيئة الأصلية، الخلاص، الثالوث، إلخ)؛ لذلك كانوا يستعملون كلمة ربوبي بالمعنىٰ الازدرائي، ويطلقون عليهم ربوبيين بقصد الإساءة.

ثانيًا: الربوبية التاريخية Historical deists (أو الربوبيون اللادينيون)

وهم الذين تخلوْا عن المسيحية تمامًا، واعتقدوا أن العقل قادرٌ علىٰ وضع دين طبيعي عالمي ذي محتوًى عقدي قليل ومحتوًىٰ أخلاقي عملي أكثر، ورأوْا أنه ليس ثمة أيُّ حاجة إلىٰ الوحي طالما أن الإنسان يستطيع بواسطة العقل وحده أن يبرهن علىٰ وجود الله، وأن يكتشف قوانين الأخلاق؛ بالتالي لا حاجة لخرافات وأساطير اليهود القديمة، كان منهم من يرىٰ في المسيح مُعلمًا أخلاقيا دعا إلىٰ المبادئ الأخلاقية ذاتها الموجودة في الكونفوشوسية والإسلام والرواقية وغيرها من أديان العالم، وأن تلك الأديان والمذاهب جميعا متشابهةٌ في أصلها، والسبب يعود إلىٰ كون جميع البشر يتمتعون بالملكات العقلية ذاتها والحس الأخلاقي نفسه.

والغالب أن اسم الربوبيين إذا أُطلق ينصرف علىٰ أصحاب هذا القسم، وعليه فيمكن القول أن معظم الربوبيين يعتبرون دين الوحي (الدين القائم علىٰ الوحي) من نسْج الخيال، فهُمْ يرون أن الله أراد أن تسعد مخلوقاته، ورسم الفضيلة كوسيلة لهذا الغرض؛ ولأن إحسان الله عامٌّ لا يحابي أحدًا، فإنه ضمن أن تكون المعرفة اللازمة للسعادة متاحةً للجميع؛ ولذلك لا يمكن أن يكون الخلاصُ معتمدا علىٰ وحْي خاص، الدين الحق هو تعبير عن الطبيعة الإنسانية الكلية، وهذا الدين جوهره هو العقل؛ ولذا فهو واحد في كل مكان وزمان، أما التعاليم والتقاليد الدينية الخاصة لأديان مثل: المسيحية والإسلام واليهودية، فنشأت من سذاجة التصديق والطغيان السياسي والكهنوتي، وقد تسببت هذه التقاليد الدينية الخاصة في إفساد العقل، وحجب الدين الطبيعي بالشوائب، يمكن تقسيم الربوبيين اللادينيين باعتبار موقفهم العدائي من الدين إلىٰ:

١- ربوبي غير معادٍ للمسيحية وللأديان بشكل عام un-Christian

٢- ربوبي معادٍ للأديان وللوحي المسيحي- اليهودي بشكل خاص anti-Christian.

أما أصحاب الاتجاه الأول فاكتفوْا بالتخلي عن المسيحية وردِّها إلىٰ الدين الطبيعي الخالص، وأما أصحاب الاتجاه المعادي فشنُّوا هجومًا علىٰ الأسفار المقدسة، وأظهروا تناقضاتها وسخافتها المنافية للعقل وسخروا منها، وكانت أعمالهم تمثل طلائع النقد الجِذّي للكتاب المقدس.

صنَّف القسيس الإنجيلي صمويل كلارك Samuel Clarke (1675-1729) الربوبيين اللادينيين بحسب معتقداتهم إلىٰ أربعة فئات: =



= **الفئة الأولىٰ:** يروْن أن الله هو الموجودُ السرمديُّ اللامتناهي، الغنيُّ العاقلُ، الذي خلق العالم، لكنه لا يهتمُّ علىٰ الإطلاق بحكم العالم أو السيطرة عليه، ولا يولي أي رعاية له ولمن فيه.
الفئة الثانية: هم من يؤمنون بالموجود الأعلىٰ الأسمىٰ المتَّصف بالعناية الإلهية، لكنهم يقيِّدون عناية الله وسُلْطته بالمجال الطبيعي في العالم، وبالتالي فإن الله بالنسبة إلىٰ هؤلاء، لا يلتفت إلىٰ أخلاقيات الأفعال الإنسانية: من خير وشر؛ بل تعتمد هذه الأمور علىٰ القوانين البشرية الوضعية الاعتباطية.
الفئة الثالثة: هم الذين يؤمنون بالربِّ ذي السيادة الكاملة، الذي تمتد سلطته وحكمه وعنايته إلىٰ كل شيء في العالم (الطبيعي والأخلاقي) وهو يحكم العالم وَفْقَ صفاته (العدالة المطلقة، الحقيقة المطلقة، الخير المطلق)؛ لكنهم ينكرون أيَّ حالة مستقبلية للإنسان بعد الموت (أي: ينكرون البعث).
الفئة الرابعة: هم الذين لديهم كلُّ النظريات الصحيحة حول طبيعة الله وصفاته، فيؤمنون بأن الله واحدٌ سرمديٌّ لامتناهٍ عاقلٌ قادرٌ حكيمٌ، هذا الإله متَّصف بالعدل المطلق والخير المطلق والحق المطلق، وكل الصفات الأخلاقية الأخرىٰ، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ الكمالات الطبيعية، هذا الإله صنع العالم؛ لتتجلىٰ قدرته وحكمته ولينشر خيره وسعادته علىٰ مخلوقاته، هذا الإله يدبِّر أمر العالم من خلال عنايته الحكيمة المستمرة، ويحكمه وفْقًا للقوانين الأبدية للعدالة الإلهية اللانهائية، والإنصاف والخير والرحمة والحق، وأن الإنسان مكلَّف بواجب أخلاقي بناءً عليه سيكون الجزاء والعقاب في مرحلة مستقبلية.
يرىٰ كلارك أن أصحاب الفئة الرابعة هم الوحيدون الذين لا يؤول حالهم في نهاية المطاف إلىٰ الإلحاد، والفرْق الوحيد بين هؤلاء وبين المسيحيين أمثال كلارك - هو فرْق منهجي وإبستمولوجي، فمثل هؤلاء الربوبيين -كما يقول كلارك- يزعمون أنهم يؤمنون فقط بما هو قابل للكشف عنه في ضوء الطبيعة وحدها، بدون الإيمان بأي وحْي إلهي، الربوبيون الذين يحملون هذه الآراء حول طبيعة الله وصفاته علىٰ أساس الاستقصاء والتحليل العقلاني فقط (بدلا من اتخاذ الكتاب المقدس كأساس أو المزج بينهما) ويعيشون وفقا لها - قريبون جدًّا من ملكوت الله، ويستحقون خوض النقاش معهم من أجل إقناعهم بمعقولية وصحة الوحي المسيحي، لكن يتحسر كلارك أن هذا الصنْف من بين الربوبيين قليل جدًّا، وربما لا يكون لهم وجود أصلًا.
قام هيوم بنقد آراء الربوبيين، وشن عليهم هجومًا عنيفًا في كتابه (محاورت في الدين الطبيعي)، ونسمع في هذا الكتاب صوْت هيوم من خلال (فيلو) الشاكِّ الذي يسخر من الربوبي الذي يزعم بأن دينه عقلانيٌّ طبيعيٌّ، بيَّن هيوم أن نظريات الربوبيين عاجزةٌ عن تقديم أي سند للفكرة القائلة بوجود أخلاق طبيعية أو دين طبيعي يدركه كل الناس من خلال العقل، هذا بالإضافة إلىٰ تناقض الربوبيين الذين مع زعمهم بأن نور العقل الموجود في كل إنسان يمكِّنه من إدراك جميع الحقائق الدينية الضرورية دون الحاجة إلىٰ وحْي - اعترفوا بأن معظم الناس لا يقدرون علىٰ فهم تلك الحقائق واستخراجها، كما كتب في نقد الربوبية كُتَّاب مسيحيون أرثوذكس، كانت مناظرات الربوبيين ومواقفهم تطفح بسخافاتٍ كثيرةٍ منافيةٍ للعقل، ويمكن القولُ بأنهم فشلوا في تثبيت مذهبهم الوضعي وإن كانوا قد نجحوا في إحراج الدين المسيحي التقليدي. انظر:
رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، دار القارئ العربي، ١٧١/١
Allen W. Wood, *Deism, Encyclopedia of Religion*, 4:2251-2252.



والتي استخدمت العقل مصدرًا لمعرفة الله، وباستبعاد اللاهوت الطبيعي للمعرفة التفصيلية التي يقدمها الوحي عن الله - تَرَدَّتْ معرفة الله إلىٰ أدنىٰ مستوياتها، زعم **اللورد هربرت**(١) Lord Herbert of Cherbury (1583-1648) ببساطة أنه ليس ثمة إله إلا إله واحد أعلىٰ يجب علينا عبادته؛ وذلك من خلال العيش وَفْقًا للأخلاق الفاضلة، ويجب علىٰ الناس أن يتوبوا، وأن الله يجازي علىٰ فعل الخير، ويعاقب علىٰ فعل الشرِّ، والعالم النيوتوني الناشئ هو عالم ميكانيكي آلي دقيق قابل للتنبؤ، ولا مكان فيه لعللٍ خارجيةٍ(٢). بناءً علىٰ ذلك، بدا التدخل

Ernest Campbell Mossner, *Deism, ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY*, 2ed (USA: Thomson GaleSecond, 2006), VOL.2, P.680.

Joseph Waligore, *The Christian Deist Writings of Benjamin Franklin, The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Vol. ،140 No. 1 (January 2016), pp. 7-29.

S. G. Hefelbower, *Deism Historically Defined, The American Journal of Theology*, Vol. 24, No. 2 (Apr., 1920), pp. 217-223.

James E. Force, Samuel Clarke's *Four Categories of Deism, Isaac Newton, and the Bible, IN THE SCEPTICISM IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY*, (SPRINGER-SCIENCE + BUSINESS MEDIA, 1996), p.53.

Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Second Edition (Cambridge University Press), p. 216.

(١) إدوارد هربرت، شاعرٌ وفيلسوفٌ وجنديٌّ، ولد في إتون في إنجلترا من أسرة نبيلة، وأخوه هو القسُّ والشاعرُ المشهورُ جورج هربرت، درس في أكسفورد عام ١٥٩٥ ثم انتقل إلىٰ لندن، وعمل جنديًا، وكتب في الفلسفة والشعر والتاريخ، كما كان سفيرًا في فرنسا بين العامين ١٦١٨و ١٦٢٤، وكان مثل فرانسس بيكون مهتمًا بسؤال المنهج، لكن بينما اتجه بيكون إلىٰ استقصاء معيار وقانون الدليل، سعىٰ هربرت إلىٰ تحديد طبيعة معيار الصدق.

(٢) يشير المؤلف إلىٰ **النزعة الميكانيكية** Mechanism التي ازدهرت في القرن السابع عشر والثامن عشر، تاريخيًّا أُطلقت النزعة الميكانيكية أو الآلية علىٰ التفسيرات الكونية التي لا تتضمن أيَّ إشارة إلىٰ العلل الغائية أو القوىٰ الحية، بهذا المعنىٰ تُعتبر كل التفسيرات العلمية الحالية تفسيراتٍ آليةً أو ميكانيكيةً، ويمكن تتبع أصول النزعة الميكانيكية إلىٰ العهد الأول للفلسفة اليونانية حيث نرىٰ ديموقريطس -أحد ممثلي المذهب الذري- يذهب إلىٰ أن المادة مؤلفةٌ من أجزاء غاية في الصِّغَر، تتألَّف وتفترق بفعل حركة سيَّالة مستمرَّة أزلية، وعلىٰ هذا الأساس فسَّر كل الظواهر -بما في ذلك الظواهر النفسية- تفسيرًا ماديًّا آليًا صِرْفًا، ثم كان أن ظَهَرَتْ هذه النزعةُ بقوة كنتيجة فلسفية للمنجزات العلمية التي حقَّقها كلٌّ من نيوتن وكبلر وجاليلو وكوبرنيكوس؛ حيث تم تقويضُ مبدأ العلة الغائية الذي أرساه أرسطو، واستمرَّ حتىٰ القرون الوسطىٰ، وَنُسِفَتْ قواعد علم الكونيات في القرون الوسطىٰ، وأصبح من الممكن تفسيرُ =



= الظواهر الطبيعية تفسيرًا ميكانيكيًّا دون اللجوء إلىٰ علل خارقة للطبيعة، فَحَلَّتْ صورة العالم الآلية محلَّ صورة العالم العضوية. وبدا العالم الموصوف بحدود كمية ميكانيكية خاليًا تمامًا من القصد الإلهي والصفات والقيم الإنسانية، في تلك الحِقْبة سادت الفلسفة الميكانيكية وعززت من خلال أعمال ديكارت وروبرت بويل، واللذان وإن اختلفا في بنية المادة (حيث رأىٰ الأول أنها مجرد الامتداد، ورأىٰ الثاني أنها جُسَيْمَاتٌ ذَرِّيَّةٌ في الفراغ)، لكنهما اتفقا علىٰ أن وقائع المادة تتمُّ من خلال قوىٰ ميكانيكية يمكن حسابها رياضيًّا، بخلاف النظرية الأرسطية التي ذهبت إلىٰ أن علة الوقائع الفيزيائية في الكون هي علاقة العشق (كحركة للوصول للغاية النهائية وهي الكمال الإلهي)، فالشيء الذي يسقط باتجاه مركز الأرض مثلا -وفقا لمبدأ أرسطو- يسقط لكونه يعشق مركز الأرض، وهكذا بالنسبة إلىٰ سائر الوقائع، بدت التفسيرات الميكانيكية عقلانيةً مفهومةً يمكن التعبير عنها بمعادلات رياضية محسوبة، لكنها فتحت المجال للنزعة الشَّكِّيَّة؛ حيث كان من نتائجها الفكرية أن العالم في حقيقة الأمر يختلف عمَّا يبدو لنا في الظاهر، كما أنها باتت تهدِّد العناية الإلهية وحرية الإنسان ومصيره، ساهمت الرؤية المكيانيكية الجديدة للعالم في انتشار النزعة الشكية سواءً بين الملحدين الذين تخلوْا عن المسيحية وعن اليقين العقلي، وركزوا طاقتهم علىٰ المسائل العملية والقواعد الاحتمالية أو بين المسيحيين الشُّكَّاكِ الفيدست الذين تخلوْا عن العقل، وشككوا في قدراته بُغْية الحفاظ علىٰ الدين، وارتموْا في أحضان اليقين الإيماني، وكان علىٰ عاتق العقليين مهمة الدفاع عن العقل البشري ضد هجمات الشُّكَّاك، فطوَّروا فلسفة يُفترض الإله فيها بوصفه الضامن المطلق لكون منتظم؛ أي: إنه إله وظيفي أداتي بالدرجة الأولىٰ، تم افتراضه لخدمة أغراضٍ معرفيةٍ تشمل الردَّ علىٰ مزاعم الشُّكَّاكِ وبناء تفسير عقلي للواقع، وعلىٰ الرغم من تأييد ديكارت للتفسير الميكانيكي للعالم، وتأكيده أنه يجب علينا في الفلسفة ألا نبحث إلا في العلل الفاعلة لا الغائية؛ إلا أنه لم ينكر العلة الغائية في الطبيعة بصورة مطلقة؛ بل أنكر قدرتنا علىٰ معرفتها واستخدامها لإكمال الاستنباط الفيزيائي، وكان ديكارت يقصد بالعلة الغائية الغرضَ الأزليَّ الذي من أجله خُلِقَ الكون بأسره، وحكمة الإله اللامتناهية هي وحدها التي يمكن أن تحيط بهذا الغرض، أما أن نلجأ في تفسيرنا للحوادث الفيزيائية إلىٰ أسبابٍ قائمةٍ علىٰ الغائية، فيعادل دعْوانا بأننا نملك الحكمة اللامتناهية، وعلىٰ هذا فالمنهج العلميُّ والحسيُّ الإنسانيُّ السليم يقضيانِ باستبعاد العلة الغائية من منطقة البحث الفيزيائي، ومن هنا يتبين أن النزعة الآلية أو الميكانيكية لا تستلزم الإلحاد إلا في نسختها المتطرفة التي يمثلها هوبز، ومن سار علىٰ دربه من الملحدين الذين وسَّعوا نطاق التفسير الميكانيكي (أو الميكانيكي الكيموفيزيائي) واعتقدوا كفايته التفسيرية، علىٰ سبيل المثال: تبدو عملية اصطفاف الكروموسومات قبالة شركائها استعدادًا للانقسام الاختزالي عمليةً ميكانيكيةً بحتةً، وكلما اكتشف العلماء أكثر عن هذه العملية، كلما اتضحت ميكانيكيتُها بصورة أكثر، وأما عن الآليات المسؤولة عن هذا الانقسام الاختزالي، فيتم تفسيرُ نشوئها من خلال عملية التطور الطبيعي؛ وبهذا يرىٰ أصحاب هذه النزعة الكفاية الذاتية للتفسير الميكانيكي الكيموفيزيائي، ومع ذلك يبقىٰ السلوك القصدي الإرادي للكائنات الحية أحدَ أكثر الظواهر التي تقف عقبةً أمام كفاية التفسير الميكانيكي الكيموفيزيائي. راجع: المحاضرة الأولىٰ من محاضرات *Hume's Central Principles* للبروفيسور Peter Millican، جامعة أكسفورد، رابط:

https://podcasts.ox.ac.uk/series/humes-central-principles



الإلهي في العالم قليلًا أو منعدمًا، فالرُّبوبية إذَنْ تذهب إلىٰ أن الله خلق العالم، لكنه لم يتدخلْ بعد ذلك، واعتبرت المعجزاتُ والأدعيةُ لا حاجة لها بسبب هندسة الله السامية.

التأكيد علىٰ وصْف الله كمصمم سامٍ؛ لزم منه أن الخراب والمعاناة يبدوانِ من حيث الظاهر فقط لا طائل من ورائهما، فتخطيط الله وحكمته قد شُوهِدَتْ من خلال النظام العظيم للكون، ومن ثَمَّ يمكن التعرفُ علىٰ الله بصورةٍ أفضلَ من خلال العمومية والتجريد.

سعىٰ **رينيه ديكارت**[(١)] Rene Descartes (1596-1650) في زمن الاضطراب سعْيَهُ المشهور إلىٰ تأسيس كل المعارف علىٰ أرضيَّةٍ لا يمكنه الشك فيها: وهي أنه كائن مفكر، ويتوقف نجاح منهجه بصورةٍ أساسيةٍ علىٰ خيرية الله؛ لأنه في هذه الحالة يمكن أن نكونَ علىٰ يقين من أن الموجود الإلهي لن يخدعنا؛ بإمكاننا أن نَثِقَ أن أفكارنا الواضحة والمتميزة صحيحة، إذن تشكل الطبيعة الإلهية الأساس ليقيننا بأن ثمة حقًّا واقعًا يتناظر مع أفكارنا، قدرة الله المطلقة تستلزم أن الله قادرٌ علىٰ كل شيءٍ بما في ذلك المستحيل العقلي، لم يقتصر ديكارت علىٰ اعتبار الله مجردًا غير معلول، بل هو بوجْهٍ ما هو علة نفسه.

= جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، (دار قباء، ١٩٩٨)، ص ١٠٧. رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، دار القارئ العربي، ١٩٩٤، ص ٦٧. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ص١٥١-١٥٦.

Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Second Edition, (Cambridge University Press, 1999), p.550- 551.

(١) ديكارت، فيلسوف ورياضيٌّ وعالم فرنسي يُلَقَّب بأبي الفلسفة الحديثة، اكتشف الهندسة التَّحليليَّة، وكان رائدًا في محاولة صياغة قوانين عامَّة بسيطة في الحركة تَحْكُم جميع التَّغيُّرات الطبيعيَّة، ولد ديكارت في لاهاييه بمقاطعة تورين بفرنسا، وتعلَّم في إحدىٰ المدارس اليسوعيَّة، وخدم في جيوش بَلَدَيْن، كما سافر كثيرًا، وقد مكَّنته الأموال التي ورثها -والتي جاءته ممن تولوه بالرعاية- من تكريس معظم وقته للدراسة، وفي الفترة بين ١٦٢٨ و١٦٤٩م، عاش ديكارت حياة علميَّة هادئة في هولندا، وأنتج معظم مؤلفاته الفلسفيَّة، وفي أواخر عام ١٦٤٩م، قَبِلَ دعوةً من الملكة كريستينا لزيارة السويد حيث أُصيب بمرض عُضال وتوفي هناك.



أعاد **جون لوك**[(١)] John Locke (1632-1704) إلىٰ الذاكرة بتصوُّراته المذهب الإسكولائي، فذهب إلىٰ أن الوحْي يوحي لنا عن الله ما لا يمكن معرفتُه استقلالًا بالعقل وحده، وأنه لا يمكن بحالٍ أن ينتهك الوحْيُ العقْلَ، بل تخطَّىٰ جون لوك مذهب الإسكولائيين، وأكد أن ما ينتهك العقلَ لا يمكن أن يُقبل كوحْي، كان دافعه هو استبعاد ما أسماه (الحماسة enthusiasm) والتي تتضمن فكرة الوحي الخاص المزعوم عن الله، والذي يبنىٰ علىٰ السلطة المنفردة لحدْس الفرد في أن ما تصوَّره وحْيًا هو حقٌّ[(٢)]، العقل عند لوك هو الذي يجب أن يقضي إذا ما كان الوحي المزعوم صحيحًا أم لا، بل أبعد من ذلك لقد صهرت رؤيته مفهوم الله بالعقل.

اتفق **باروخ اسبينوزا**[(٣)] Baruch Spinoza (1632-1677) مع ديكارت علىٰ أن

---

(١) جون لوك، فيلسوف إنجليزي من أوائل الفلاسفة الذين أسهموا في وضع مشكلة المعرفة بمعناها الحديث، ولد في رينجتون في نفس السنة التي ولد فيها الفيلسوف اسبينوزا، ونشأ في بيئة محافظة متدينة تتبع طريقة (المتطهرين) وقد تأثر بها جون لوك، وكان ينصح الجميع باتباع هذه الطريقة في تربية أبنائهم، درَّس بأكسفورد وكان صديقًا لإسحاق نيوتن وبويل، وسبَّبت هذه الصداقة في إقباله علىٰ دراسة العلوم الطبيعية، وقد مارس الطب عمليًّا وأجرىٰ عملية جراحية للورد أشْلي، وأنقذ حياته بها فوثق به، وعيَّنه في مناصب سياسية مهمة، يُنظر إلىٰ لوك عادة علىٰ أنه تجريبي، وإلىٰ ديكارت علىٰ أنه عقلاني، إلا أنهما كانا يشتركانِ في جوانب كثيرة؛ فقد كان كلٌّ منهما يسعىٰ لوضع رؤية للمعرفة البشرية متماشيةٍ مع الرؤية الجديدة الميكانيكية للعالم، لكن جون لوك كان يؤكِّد علىٰ التجريبية والاحتمالية، في حين ديكارت كان يؤكد علىٰ المعرفة القبلية واليقين.

(٢) علىٰ الرغم من أن لوك كتب في مواجهة النزعة الشكية إلا أنه بشكل عام كان ينزع للشك فيما يتعلق بمزاعم الوحي، في كتابه مقالة في الفهم البشري عارض جون لوك (الحمية أو الحماسة enthusiasm) الدينية التي تدفع الإنسان إلىٰ خيالات وأوهام يتصورها علىٰ أنها وحي من الله أو توجيه من السماء، وقرَّر أنه مهما بلغ التأكيد والجزم واليقين باعتقاد ما، فإنه لا يمكن أن يكون دليلًا علىٰ صحة هذا الاعتقاد أو أنه من الله؛ فالقديس بولس كان يعتقد أنه كان يفعل خيرًا باضطهاده المسيحيين؛ لإيمانه أن ذلك الفعل كان استجابة لدعوة أو توجيه من السماء. انظر:

ANTHONY C. THISELTON, *A CONCISE ENCYCLOPEDIA OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION*, (Oneworld Oxford, 2002), p. 170.

Lex Newman, *Locke's essay concerning human Understanding*, (Cambridge University Press, 2007), p.446،444.

(٣) اسبينوزا، ولد في أمستردام بهولندا، وهو ينحدر من أسرة يهودية من البرتغال، وكان أبواه من اليهود الذين أجبرتهم محاكم التفتيش علىٰ الدخول في المسيحية، وعندما أعلنت هولندا التسامح الديني أسرع هؤلاء إلىٰ هولندا، وكان والد اسبينوزا قد وجَّهه إلىٰ أن يصبح من رجال الدين اليهودي، فدرس =



الأفكار الواضحة المتميزة تعكس الواقع، لكنه رأىٰ أن الفلسفة يجب أن تبدأ من الله، لا من النفس؛ ذلك لأن الله هو الأول في ترتيب الأشياء، أولية الله هي أيضا السببُ الذي من أجله رفض اسبينوزا منهج بيكون في البدء بالملاحظة[1]، لقد تخلَّىٰ عن جذوره اليهودية بتأكيده أن الله هو الواقع كله، وأنه ليس متعاليًا ولا شخصيًّا.

استنتج الأكويني وجود الله علىٰ أساس أن العالم في حاجة إلىٰ علة خارجة عن ذاته، أما اسبينوزا فقد اعتقد أنه لا يمكن أن يوجد إلا شيء واحد وهو الله؛ ذلك لأن الكل وحده هو الذي يكون مستغنيًا، ولا يمكن أن يوجد إلا كل واحد (أو جوهر واحد)، ولا يوجد شيء خارج الكل ليعتمد الكل عليه؛ وذلك

= اسبينوزا الكتب اليهودية المقدسة، والمذاهب الفلسفية اليهودية، ومع هذا فقد أظهر كثيرًا من الشك فيما كان يتعلمه من الكتب العبرية، وكذلك كان موقفه من البروتستانتية السائدة في هولندا؛ ولذا كان يقابل اليهود والمسيحين بقدْر كبير من الشك، درس في مدرسة فان إند الروماني الكاثوليكي الرياضيات والعلوم الطبيعية، وقرأ كتب ديكارت، ذهب اسبينوزا إلىٰ استحالة قبول النص الحرفي للكتاب المقدس، وأن الإيمان بإله شخصي متعالٍ خلق العالم بحرية لا يمكن التمسك به، وأن اللغة التي تتحدث بها الكتب المقدسة؛ موجهة لأولئك الذين يعجزون عن تقدير لغة الفلسفة؛ لذلك لا يمكن أن يكون هناك تناقض مهم بين الفلسفة الحقيقية والكتب المقدسة؛ لأنهما لا يتحدثانِ بنفس اللغة، اتُّهِمَ اسبينوزا بالإلحاد رغم نفيه لهذه التهمة عن نفسه، وَطُرِدَ من المجتمع اليهودي في عام ١٦٥٦م، ثم عاش في عدة مدن في هولندا صانعًا للعدسات، وكانت له صلة بكثير من رجال الفكر المشهورين في عصره من بينهم العالم الإنجليزي روبرت بويل وليبنتز.

(١) يتطلب النظام الملائم للحُجة الفلسفية من وجهة نظر اسبينوزا أن نبدأ بما هو سابق أنطولوجيًّا ومنطقيًّا، أي: أن نبدأ بالماهية الإلهية التي هي سابقة في النظام الأنطولوجي وفي نظام الأفكار، ثم ننتقل منطقيًّا عن طريق مراحل يمكن استنباطها، ويتحدث عن أولئك المفكرين الذين «لم يراعوا نظام الحجة المنطقية؛ لأنهم اعتقدوا أن الطبيعة الإلهية، التي كان ينبغي عليهم أن ينظروا إليها قبل الأشياء كلها؛ إذ هي تسبق المعرفة والطبيعة، أنها متأخرة في نظام المعرفة، واعتقدوا أن الأشياء التي نسميها موضوعات الحواس تسبق الأشياء كلها»، ومن هنا يتبين تمايُز اسبينوزا عن كلٍّ من الإسكولائيين وديكارت، ففي فلسفة توما الأكويني مثلا لا يبدأ العقل من الله، ولكنْ من موضوعات التجربة الحسية، وبالتأمل فيها يصعد إلىٰ تأكيد وجود الله، وبذلك -بقدر ما يعنينا المنهج الفلسفي- لا يكون الله سابقًا في نظام الأفكار، رغم أنه سابقٌ فيها وسابقٌ أيضا أنطولوجيًّا في نظام الطبيعة، وعلىٰ نحْوٍ مماثلٍ يبدأ ديكارت من: أنا أفكر إِذَنْ أنا موجود، ولا يبدأ من الله، لقد التزم اسبينوزا استخدام صورة من صور الدليل الأنطولوجي، وخلافا لذلك لا يكون الله سابقًا في نظام الأفكار. انظر: فريدريك وبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، ص٢٩٢-٢٩٣.



الكل هو شبكة من الحقائق مرتبطة باللوازم(١). وإذا كان ذلك كذلك فكل شيء إما أن يكون ضروريًا أو مستحيلًا(٢). وحيث إن الشيء يكون حرًّا إذا كان غير محدد من قبل أي شيء آخر خارج نفسه - فالله حرٌّ؛ لأنه لا يمكن لشيء أن يكون خارجه؛ وهو وحده الحر؛ لأن كل شيء داخل الكل هو علىٰ ما هو عليه ضرورة(٣). ليست هناك حاجة لإثبات وجود الله فوق الحاجة لإثبات وجود الجوهر الواحد(٤). الله بالنسبة إلىٰ اسبينوزا ليس هو العلة الخارجية الموجدة للعالم، وبالتالي لا يمكن إثباته علىٰ هذا النحو، لكنه مع ذلك العلة الدائمة الذاتية للعالم، ولا يمكن أن يكون الله هو مصمم العالم أو الموجود الذي صبغه بالغاية؛ ذلك لأن إرادة إحداث شيء ما يستلزم النقص، والله لا ينقصه شيء، وأما فقدان الغاية؛ فلأن الله لا يمكن أن يكون لديه أهداف أخلاقية للبشر(٥). الله

---

(١) فالله أو الطبيعة عبارة عن نَسَق واحد لامتناهٍ للأفكار الأجسام، وبالتالي يرفض اسبينوزا القول بنظامَيْن: واحد للأفكار وآخر للأجسام بل إن نظام وترابط الأفكار عنده هو نفسه نظام وترابط الأشياء، والكل هو الله.

(٢) يرىٰ اسبينوزا أن كل ما يوجد لا بد له من علة، ومن ثَمَّ فهو ضروري، وكل ما لا يوجد فهو مستحيل الوجود.

(٣) مصطلح الحرِّ عند اسبينوزا يقال علىٰ الشيء عندما يوجد بضرورة طبيعية فقط، ويحدد أفعاله بذاته فقط، ويقال عن شيء: إنه ضرورة أو بالأحرىٰ مجبر، إذا كان محددًا في وجوده وأفعاله بشيء آخر غيره علىٰ نحو معيَّن، ومن ثَمَّ فإن الله حرٌّ بمعنىٰ أن أفعاله محددة من تلقاء ذاته أي: لا تحددها أيُّ علة خارجية، فليس هناك علة خارجية لله يمكن أن تؤثر عليه؛ ولكنه ليس حرًّا بمعنىٰ أنه مسموح له ألا يخلق العالم علىٰ الإطلاق أو يخلق أشياء متناهية أخرىٰ غير تلك التي خلقها؛ وبالتالي فإن الله لا يتصرف أو يفعل من حرية الإرادة، وأما حرية الناس فإنها أوهام، فالناس يعتقدون أنهم أحرارٌ من حيث إنهم يعون إرادتهم ورغباتهم، لكنهم يجهلون العلل التي تجعلهم يريدون ويرغبون. انظر: المرجع السابق، ص ٣٠٣، ٣١٢.

(٤) والذي هو الله، وأما الأشياء الجزئية فليست سوىٰ أعراض لصفات الله أو أنها أحوال يعبر من خلالها عن صفات الله بطريقة محددة ومعينة. ويعرِّف اسبينوزا الحال **Mode** بأنه ما يستند في وجوده إلىٰ أمر آخر.

(٥) يرىٰ اسبينوزا أنه «ليس للطبيعة أيُّ غاية محددة مسبقًا، وأن جميع العلل الغائية هي ببساطة أوهام الناس». وأن الاعتقاد في العلل الغائية يرجع إلىٰ الجهل بالعلل الحقيقية الفاعلة للأحداث الطبيعية، يترتب علىٰ ذلك: استحالة تفسير صنوف النقص والشر في العالم، طالما أن كل الأشياء تنتج بالضرورة من الطبيعة الإلهية، يقرُّ اسبينوزا بذلك ويذهب إلىٰ عدم الحاجة إلىٰ التفسير أصلًا، حيث إن ما يسميه الناس شرًّا لا يكون كذلك إلا من وجهة النظر الإنسانية؛ إن الزلزال يدمر الحياة الإنسانية، ونحن =



هو شبكة الحقائق، وليس موجودًا مشخَّصًا يرسل الوحي، ويبقىٰ أن معرفة الله والتي هي مسألة عقلية بالضرورة، هو خير لا غِنًىٰ عنه، كما قال اسبينوزا: (أعلىٰ فضيلة للعقل في أن يفهم أو يعرف الله) .(Ethics, Part 4, prop. 28; trans. Elwes)

وبينما فسَّر اسبينوزا الواقع من خلال الجوهر الفرد، والذي هو الله، قدم **جوتفرد ليبنتز**[1] Gottfried Leibniz (1646-1716) أمثلة لا حصر لها من نفس نوع

= نعتقد بالتالي أنه شرٌّ بَيْدَ أنه ليس شرًّا إلا بالنسبة إلينا ومن وجهة نظرنا نحن، لا في ذاته، إنه لا يحتاج إلىٰ تفسير بالتالي إلا عن طريق العلة الفاعلة، إذ لم يكن لدينا الحق في أن نعتقد أن العالم قد وُجِدَ من أجل منفعة الإنسان. انظر: المرجع السابق، ص٣١٢،٣١٣. ويترتب علىٰ هذا القول أيضا أن المعجزات ما هي إلا جهل أو عجز عن معرفة العلل الفاعلة الحقيقية للظاهرة الطبيعية، وفي هذا يقول اسبينوزا: «العامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهرانِ بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة -علىٰ ما يبدو- شيْءٌ خارقٌ للعادة، فَهُمْ يعتقدون أن أوضح برهان علىٰ وجود الله هو الخروج الظاهر علىٰ نظام الطبيعة؛ لذلك يبدو في نظرهم مَنْ يفسر المعجزات بالعلل الطبيعة كأنه قد ألغىٰ الله أو علىٰ الأقل قد أسقط العناية الإلهية، وبعبارة أخرىٰ يظن العامة أن الله لا يفعل في الطبيعة ما دامت تسير علىٰ نظامها المعتاد، وبالعكس تبطل فاعلية الطبيعة وعللها الطبيعية عندما يفعل الله، وعلىٰ ذلك فهُمْ يتخيلون قدرتيْنِ متميزتيْنِ، قدرة الله وقدرة الطبيعة، وإن كانت الأخيرة تخضع علىٰ نحو ما لتحكم الله.. والحقيقة أن كل ما يشاؤه الله أو يحدِّده يتضمن ضرورة وحقيقة أزليتيْنِ ولا يتميز ذهن الله عن إرادته، فلا فرق بين قولنا: إن الله يريد شيئًا ما، وقولنا: إنه يتصور شيئًا ما، فإن نفس الضرورة التي تجعل الله وفقا لطبيعته وكماله يتصور شيئًا علىٰ ما هو عليه، تجعله أيضا يريده علىٰ ما هو عليه، ويترتب علىٰ ذلك أن القوانين العامة للطبيعة ليست إلا مجرد أوامر إلهية، تصدر عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكمالها، وإذن فلو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة، كان هذا الشيء مناقضًا أيضا لأوامر الله وعقله وطبيعته، حيث إن قدرة الطبيعة هي نفسها قدرة الله، وهذا ممتنع كل الامتناع، فالطبيعة إذن تسير دائمًا وفقًا لقواعد تنطوي علىٰ ضرورة وحقيقة أزليتَيْنِ، وإن لم نكن نعرفها كلها يترتب علىٰ هذه المبادئ أن لفظ المعجزة لا يمكن أن يفهم إلا في صلته بآراء الناس، ويعني مجرد عمل لا نستطيع أن نبين علته قياسا علىٰ شيء آخر معروف» اهـ مختصرا (رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٢١-٢٢٣) ويترتب علىٰ القول بضرورة العلل الطبيعية ونفي الغائية، أن خطايا البشر وصلواتهم ليس لها أي أثر علىٰ إحداث تغيير في الظواهر الطبيعية، فلا يمكن أن يكون الدعاء مثلا علة لإنزال المطر أو منع زلزال أو شفاء مريض إلخ، ولا أن الخطايا سبب للكوارث الطبيعية. (رسالة في اللاهوت، ص٢٣٣).

(١) ليبنتز، فيلسوف وعالم رياضيات ألماني، ولد في مدينة ليبزج الألمانية في أسرة ميسورة، وسافر كثيرًا في أوروبا في بعثات دبلوماسية مختلفة لحكام ألمان، اكتشف هو والسير إسحاق نيوتن -كلٌّ بطريقة مستقلة- نظرية حساب التفاضل والتكامل، كذلك وضع ليبنتز نظام العد الثنائي، واخترع آلة حاسبة، كان مهتما بالتوحيد بين المذاهب المسيحية كالكاثوليك والبروتستانت، كما كان مهتمًّا بالتوحيد بين ملوك الدول المسيحية؛ ليكونوا تحالفًا ضد العالم اللامسيحي، وهو الذي وجَّه نظر ملك فرنسا إلىٰ مشروع =



الجوهر، وسماها المونادات[1]. هذه المونادات هي مراكز الطاقة الروحية، ولا تتفاعل مع بعضها البعض من خلال العلاقة العلية؛ بل يتناسقون في انسجام عظيم مقدَّر أزلًا من قبل الله، وانسجام كل العناصر الكثيرة المتنوعة دليلٌ علىٰ

= لغزو مصر، وأعجب الفرنسيون بهذه الفكرة التي لم يلبث أن نفذها نابليون فيما بعد، مات ليبنتز في هانوفر التي قضىٰ فيها فترة طويلة من أواخر حياته.

(١) المونادات جمع موناد Monad وهي تسمية ليبنتز للحقائق النهائية التي ينتهي إليها تحليلنا للوجود، وهي الجواهر البسيطة أو الذرات الحقيقية اللامادية التي تتكون منها الطبيعة، وينطوي كلٌّ منها علىٰ صورة للوجود في ماضيه وحاضره ومستقبله، كما تنطوي في ذاتها علىٰ قانون تجمعها، وتختلف هذه الذرات عن ذرات ديموقريطس في كونها بدون أجزاء، وليس لها امتداد أو شكل أو قابلية للانقسام، وهي مع ذلك ليست هي كالنقاط الهندسية الغير وجودية، والتي لا يمكنها أن تكوِّن معا أجسامًا؛ بل هي نقاط ميتافيزيقية، نفوس وأرواح، وعليه فإن ليبنتز يُعد من منكري واقعية المادة، ومن أتباع النزعة الحيوية التي يرىٰ أصحابها أن النفس أو الروح مع اختلاف درجاتها تنبث في سائر أنحاء الكون من جماد ونبات وحيوان (وقد وضع ليبنتز تفسيرًا يبين كيف يتكون الجسم الممتد من اتحاد المونادات غير الممتدة). وطبقا لمبدأ ذاتية اللاامتمايزات الذي وضعه ليبنتز، والذي يقضي بأنه إذا كان هناك شيئانِ متماثلانِ تماما من كل ناحية، فإنهما سيكونانِ متطابقيْنِ؛ فإن هذه المونادات تتمايز عن بعضها تمايُزًا ذا طابع عقلي أي: من ناحية الكيف (من ناحية الإدراك والنزوع التي يملكها كل موناد)، ويميز ليبنتز بين الإدراك والوعي؛ فالإدراك: حالة الموناد الداخلية التي تمثل الأشياء الخارجية، أما الوعْي فهو المعرفة التي تعكس هذه الحالة الداخلية، ولا تتمتع كل المونادات بالوعي، ولا تتمتع به نفس الموناد دائما، وعليه فهناك درجات للإدراك؛ فبعض المونادات تمتلك إدراكات غامضة، وبدون تمييز، وبدون تذكر، وبدون وعي كموناد النبات، وتوجد درجة الإدراك العليا عندما يلازم الإدراك تذكر أو شعور، والمونادات التي تتمتع بصنوف الوعي هي فقط التي تسمىٰ نفوسًا عاقلةً تميُّزًا لها عن النفوس بالمعنىٰ الأعم، وهي وحدها التي لديها القدرة علىٰ التأمل والاستدلال، **والله عند ليبنتز هو الموناد الأعظم**، الذي خلق هذه المونادات، وهو ينطوي علىٰ أسباب وقوانين حركة هذه المونادات الدنيا باعتبارها حادثة أو ممكنة في الوجود، وله القدرة علىٰ أن يسلبها الوجود، وهو وحده قائم الوجود بذاته، وهو روح خالص ليس له جسم يتألف من مونادات أخرىٰ، وهو القوة المطلقة ومنبع كل شيء وهو أزليٌّ وذو حكمة وخيرية وإرادة مطلقة، ويؤكد ليبنتز علىٰ أن فكرة الله من الأفكار الفطرية؛ وفي ذلك يقول: «إنني أُسَلِّمُ باستمرار، ولا أزال أسلم بفكرة الله الفطرية، التي سلَّم بها ديكارت». والقول بأن فكرة الله فطرية يعني بالنسبة إلىٰ ليبنتز، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ ديكارت، أن العقل يمكنه أن يصل إلىٰ هذه الفكرة من الداخل، وعن طريق التأمل الداخلي فقط، يمكنه أن يعرف صدق أو حقيقة القضية التي تقول: إن الله موجود. انظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ٣/١٢٥- ١٢٦. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ص١٣٧، ١٤٣. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، ص ٣٩٧-٤٠١، ٤٠٣-٤٠٧، ٤١٧، ٤٢٧.



وجود الله؛ ولأن الله يعمل من خلال مبدأ السبب الكافي[1]، فلا بد أن يكون ثمَّة سبب لاختياره خلق هذا العالم دون غيره؛ وهذا السبب لا بد أن يكون في أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة[2]. وفي حين أن كثيرًا من الأشياء يكون

---

(١) اشتهر ليبنتز بتمسكه بمبدأ السبب الكافي الذي غالبا ما كان يعتبره أعظم مبادئه، وقد وضَّح ليبنتز مقصوده من **مبدأ السبب الكافي** Principle of Sufficient Reason في رسالته الثانية إلىٰ كلارك حيث قال: «أعني مبدأ السبب الكافي؛ أي: أنه لا يحدث شيء دون سبب يرجح ما هو عليه، دون أن يكون علىٰ نحو آخر» وفي كتابه المونادولوجيا Monadology تحدث ليبنتز عن السبب الكافي فقال: «بموجبه فنحن لا يمكننا أن نجد حقيقة واقعية أو موجودة، ولا حقيقة ضرورية، بدون أن يكون ثمة سبب كافٍ يبيِّن لماذا هي علىٰ هذا النحو؟ وليس علىٰ نحو آخر، علىٰ الرغم من أن هذه الأسباب -في معظم الوقت- لا يمكن أن تكون معروفة لنا». طبَّق ليبنتز هذا المبدأ علىٰ الله بوصفه السبب الكافي لوجود العالم، وللسمات التي شكلت طبيعة الجواهر، وينطبق هذا المبدأ حتىٰ علىٰ الطبيعة الإلهية، فقد ذهب ليبنتز إلىٰ أن الله دائما يكون لديه سبب لاختيار حالة علىٰ أخرىٰ، وهذا السبب لا بد أن يكون كافيًا. انظر:

G. W. Leibniz and Samuel Clarke, G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence, ed.by Roger Ariew, (Hackett Publishing Company, 2000), p.7.

Christia Mercer, Gottfried Wilhelm Leibniz, in Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, vol.5, p. 270.

(٢) تتعلق مسألة أفضل العوالم بشكل كبير بمبحث مشكلة الشر (وهي المشكلة التي تعنىٰ بالسؤال التالي: إذا كان ثمة إله خير، فلماذا نجد الشرور في العالم؟) أو الثيوديسا (وهو الجزء من اللاهوت الذي يبرر العدالة الإلهية في خلق عالم يتواجد فيه الشر). ذهب ليبنتز إلىٰ أن عالمنا هذا هو أفضل العوالم الممكنة بناءً علىٰ ما قرره من مبدأ السبب الكافي؛ وذلك أنه إذا كان الله (ذو الكمالات المطلقة) اختار هذا العالم المعين من بين عوالم ممكنة، فإن سؤالًا من الممكن أن يثار، وهو: لماذا اختار الله هذا العالم المعين؟ يكتفي المتكلمون عادة برد ذلك إلىٰ الإرادة، ومثل هذا الجواب لم يكن ليقنع ليبنتز؛ لأنه يستلزم أن الله يريد الشيء بصورة تعسُّفية عبثية، وبدون سببٍ كافٍ لإرادته، وذلك يناقض حكمة الله وعدالته، ويجعله مجرد قوة لا حدَّ لها ينبثق منا الكل، وتستحق اسم الطبيعة بدلا من اسم الله؛ وبالتالي فلا بد أن يكون اختيار الله له سببٌ كافٍ في الطبيعة الإلهية، وهذا السبب الكافي هو الكمال، فمن طبيعة الله أن يختار العالم الذي يمتلك أقصىٰ درجة ممكنة من الكمال، ومن ثمَّ فإن مبدأ الكمال يقرر أن الله يختار باستمرار وبالتأكيد ومع ذلك بحرية، ما هو أفضل وأحسَن بصورة موضوعية، ويعني هذا المبدأ -كما يرىٰ ليبنتز بوضوح- إدخال العلية الغائية من جديد، ولقد كان ليبنتز حريصًا علىٰ التأكيد علىٰ حرية الله في أفعاله، وأنه ليس مجبرًا علىٰ الإطلاق علىٰ اختيار أفضل عالم ممكن، ولكن إذا كان من طبيعة الله أن يفضل ما هو أكثر كمالًا، ألا يستلزم ذلك أن خلق العالم الأكثر كمالا أمر ضروري؟ هنا يميِّز ليبنتز بين الضرورة المنطقية أو المتيافيزيقية، وبين الضرورة الأخلاقية. فقولنا: إن الله **يختار بحرية** أن يفعل ما هو أفضل وأحسن، لا يعني أنه من غير المؤكد عما إذا كان يفعل من أجل ما هو أفضل =



ممكنًا بصورة منفردة، لكن حتىٰ قدرة الله محدودة فيما يمكن أن يتحقق منها معا (مثال: يمكن للرجل أن يكون والدًا أو ابنًا، ولا يمكن أن يكون الاثنين معا)[1].

= وأحسن أم لا، بل إنه من الضروري أخلاقيًا أن يفعل من أجل ما هو أفضل وأحسن، وهذه الضرورة لا تتعارض مع الإمكان؛ لأنها ليست ضرورة منطقية يستلزم إنكارها تناقضًا، فالخلق ليس ضروريا بإطلاق، ولكن إذا أراد الله أن يخلق، فإنه يخلق بحرية أفضل عالم ممكن.

تعتبر نظرية أفضل العوالم إحدىٰ إفرازات النزعة التفاؤلية optimism التي ترىٰ أن كل الأمور إما أنها خير أو تؤول إلىٰ الخير، تلك النزعة التي اشتهر بها فولتير في رواية كانديد، والتي دافع عنها ويليام دانجن William Dudgeon في كتابه The State of the Moral World الذي نشره عام ١٧٣٢، بينما أثارت سخط شوبنهور، حيث كان يرىٰ أن هذا العالم هو أسوأ العوالم الممكنة علىٰ الإطلاق -كما سيأتي- ووجّه اعتراضًا علىٰ وجود خالق محسن وخير، هذا الاعتراض الذي سبق أن ناقشه ليبنتز في كتابه الثيوديسيا.

يمكننا ملاحظة وجه الشبه بسهولة بين ما ذهب إليه الإمام الغزالي، فيما يتعلق برأيه في الغاية والحكمة الإلهية، والذي قاده إلىٰ القول بأن عالمنا أفضل العوالم الممكنة مخالفًا ما عليه جمهور الأشاعرة؛ وبين ما ذهب إليه ليبنتز، قال الغزالي: «وكل ما قسَّم الله تعالىٰ بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية، فكلُّهُ عدْل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه، بل هو علىٰ الترتيب الواجب الحق علىٰ ما ينبغي، وكما ينبغي بالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلًا أحسن منه ولا أتمُّ ولا أكمل» (إحياء علوم الدين، ٢٥٨/٤)، وقال في المقصد الأسنىٰ: «وبالجملة فينبغي أن تعلم أنه لم يخلق شيء في موضع إلا لأنه متعيَّن له، ولو تيامن عنه أو تياسر أو تسفل أو تعلىٰ لكان ناقصًا أو باطلًا أو قبيحا أو خارجا عن المتناسب» (المقصد الأسنىٰ، ٩٩). واضح أن ليبنتز لم يكن هو مبتكر هذه النظرية كما زعم راسل. للمزيد حول موضوع أفضل العوالم، راجع: فلسفة ليبنتز في (تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، المجلد الرابع)، و

Eric L. Ormsby, Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds, Princeton University Press 1984.

(١) هذا ما يسميه ليبنتز Incompossibility أو عدم إمكان جميع الممكنات معا، معارضًا بذلك فكرة اسبينوزا بأن كل ما هو ممكن فهو موجود؛ أي: إن الأصل في الممكنات الوجود، يرد ليبنتز بأنه لو كان مجرد الإمكان كافٍ لوجود الشيء، فلن يكون ثمة حاجة لعلة وجوده؛ وعليه فلن يكون ثمة إله إلا من حيث هو ممكن من الممكنات لا بالمعنىٰ الذي يعتقده الألوهيون، ويبرهن ليبنتز علىٰ بطلان ذلك بأنه: من المستحيل أن تجتمع كل الممكنات معا ذلك؛ لأن من شرط وجود الممكن ألا يتعارض وجوده مع ممكن آخر موجود، وليس كل الممكنات متوافقة مع بعضها البعض، علىٰ سبيل المثال: الرجل لا يكون أبًا وابنًا لنفسه، فإن كان كل واحد منهما ممكن منفردا، لكن اجتماعهما مستحيل، وعليه فلا يمكن أن تكون جميع الموجودات موجودة معا، وإذا كانت الموجودات توجد بعضها دون بعض، احتاج ذلك إلىٰ تخصيص، وهذا المخصص هو إرادة الله. انظر:

Gregory Brown and Yual Chiek، Leibniz on Compossibility and Possible Worlds) ،Springer International Publishing Switzerland،(2016 ، p.1.



وحيث إن الله وحده هو صاحب الكمال المطلق، فإن للأشياء المخلوقة قصورًا، وهذا هو مصدر الشر[(١)]. مع ذلك نجد أن الشر -غالبا- متطلب أساسي لبعض

---

(١) يميِّز ليبنتز بين ثلاثة أنواع من الشر:

١- الشر الميتافيزيقي Metaphysical evil، ويكمن في مجرد نقص الكمال.

٢- الشر الأخلاقي moral evil، ويكمن في الخطيئة وعلته حرية الإنسان.

٣- الشر الفيزيائي physical evil، ويكمن في المعاناة ويأتي كنتيجة للنوعين السابقين.

وهنا يمكن أن يُثار سؤال: ألمَّ إذن الله بهذه الشرور يعني أنه أرادها وبالتالي يكون هو فاعلها؟ أجاب ليبنتز بأن ميَّز بين طبيعتين للإرادة؛ الأولىٰ: هي will antecedent الإرادة السالفة وهي بمعناها الأعم: الاتجاه إلىٰ فعل كل شيء ممكن بقدر ما يحويه من خير أو كمال، وبهذا المعنىٰ من الممكن أن يقال: إن الله يتجه إلىٰ كل الخير من خلال الإرادة المسبقة، فالله يميل حقًّا إلىٰ تقديس وإنقاذ جميع البشر، وإلىٰ محْو الخطيئة، ومنع الإدانة، بل ربما يمكن أن يقال: إن هذه الإرادة فعَّالة في نفسها؛ بمعنىٰ: أنه في مثل هذا النوع الذي ينتج عنه الأثر، إذا لم يكن ثمة سبب أقوىٰ لمنعه حيث لا تجتاز للممارسة النهائية، وما عدا ذلك فإنها لا تخطئ إنتاج أثرها الكامل - يكون الله هو سيد كل الأشياء؛ ولأنه ليس كل الممكنات ممكنة معا؛ لذلك فليس كل مرادات الله المسبقة يمكن أن تحقق. أما الثانية :**الإرادة البعدية** consequent will وهي الإرادة النهائية المبرمة المعصومة التي لا تتخلف، وهي ما تحقق وجوده من سلسة الأشياء الممكنة بقدر ما فيها من كمال أو خير، تنتج هذه الإرادة من تصارع كل الإرادات المسبقة، أي: الإرادات التي تتجه نحو الخير، وكذلك من الإرادات التي تدفع الشر، من تناغم كل هذه الإرادات الجزئية تأتي الإرادة الكلية.

وبناءً علىٰ ما سبق، فإن الله يريد **الخير** بصورة **مسبقة والأفضل** بصورة **بعدية**، ولكنه لا يمكن أن يريد الأفضل بدون أن يريد وجود الأشياء الناقصة، وحتىٰ في أفضل كل العوالم الممكنة لا بد أن تكون المخلوقات ناقصة، وعليه فإن الله لا يريد الشر الأخلاقي علىٰ الإطلاق، وأما الشر الفيزيائي أو المعاناة فهو لا يريدها بصورة مطلقة، بل بصورة مشروطة، ويمكن للمرء أن يقول بخصوص الشر الفيزيقي: إن الله يريده غالبا، إما كعقوبة مستحقة للمعصية أو كوسيلة لتحقيق غاية ما، أعني كوسيلة لمنع شر أعظم أو للحصول علىٰ خير أعظم، وأما الشر الميتافيزيقي فلا بد من وجوده؛ لأن النقص ملازم للوجود المتناهي، ومع هذا فإن الله قد أوجد لكل مخلوق أفضل ما يمكن من الكمالات.

ويمكن إرجاع مصدر الشر البعيد إلىٰ مصدر ميتافيزيقي، وبالتالي فالشر يكمن في حقيقة أمره في النقص وعدم الكمال، فهو أمر عدمي لا وجودي، والعدم لا يقتضي علة فاعلة، هنا يستخدم ليبنتز نظرية الشر الإسكولائية من حيث كونه عدمًا ليس له علة فاعلة، وهذا هو السبب في أن الإسكولائيين دأبوا علىٰ وصف علة الشر بأنها ناقصة، وهي الفكرة التي طرحها أوغسطين من قبل (راجع أوغسطين). انظر:

فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، ص ١٣٧-١٤٣.

Freiherr von Gottfried Wilhelm Leibniz, THEODICY, Ed by Austin Farrer, (BiblioBazaar, 2007), p.139-140.

Christia Mercer, Gottfried Wilhelm Leibniz, in Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, vol.5, p. 264.



أنواع الخير[١]. اختيار الله خلق هذا العالم تحديدًا هو أمر يتعلق بالضرورة الداخلية لأخلاقه، لقد خلق هذا العالم؛ لأنه يحتوي علىٰ أعظم التباينات؛ ولأنه يمكن من خلاله، كفعل من أفعال الحب، أن يكشف عن طبيعته بأعظم وسيلة ممكنة.

وإذا كان ليبتنز قد جعل الله مصدر السببية[٢]، فقد جعل . . . .

---

(١) يضرب برتراند راسل مثالًا بجرعة الماء البارد «حين تكون عطشان للغاية في يوم قائظ، قد تعطيك قدرًا عظيمًا من اللذة بحيث ترىٰ أن العطش السابق -وإن يكن مؤلما- فهو قمين بأن يتحمل؛ ذلك لأنه لولاه لما كان الاستمتاع التالي له عظيما بهذا القدر، وعند اللاهوت ليست هذه الأمثلة هي المهمة، وإنما ارتباط الخطيئة بالإرادة الحرة، فالإرادة الحرة هي خير عظيم؛ ولكن كان من المستحيل منطقيًّا بالنسبة إلىٰ الله أن يزودنا بالإرادة الحرة، ويقضي في الوقت نفسه بأنه يجب ألا تكون خطيئة. ومن ثَمَّ فقد قرر الله أن يجعل الإنسان حُرًّا». انظر:

برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ٣/١٤٩.

(٢) نظرًا للتصور الخاص الذي شكله ليبنتز عن حقيقة المادة (راجع ما سبق بيانه عن الموناد) فقد كان مدفوعا؛ لأن يصوغ مفهومًا جديدًا للسببية، أنكر ليبنتز وجود أي علاقة علية أو تفاعل سببي أصيل بين الجواهر أو المونادات كما رفض مذهب المناسبات Occasionalism أو فكرة التدخل المباشر الآني بين المونادات عن طريق الله، فإذا أضفنا لذلك تصوُّره بأن كل موناد ينطوي علىٰ جميع حالاته المستقبلية والحالية والماضية، فإن السببية حينئذ تكون هي ما يربط كل الحالات المتعاقبة التي تشكل بنية الموناد الفرد، وعليه فإن اعتقادنا الناتج عن الحس المشترك، بأن الجواهر تتفاعل مع بعضها البعض مبني علىٰ سوء فهم للأصل الميتافيزيقي للظواهر، فسَّر ليبنتز التفاعل الظاهر بين الجواهر من خلال مبدأه المشهور الانسجام الأزلي pre-established harmony؛ حيث إن الله قد برمج العالم بطريقة يكون كل موناد يظهر متزامنًا مع كل المونادات الأخرىٰ، مثل صانع الساعات الماهر الذي شيَّد عددا من الساعات تحفظ الوقت بدقة، الله قدر انسجام المتغيرات في الأشياء عند بدء العالم، وعليه فإن كل الجواهر الفردية المخلوقة هي تعبيرات مختلفة لنفس العلة أو النسبب الكلي، وعلىٰ الرغم من أن الله هو علة وجود هذه الجواهر، فإن حالاتهم المتعاقبة تنتج (عادة) من خلال طبيعتهم الخاصة؛ أي: أن كل جوهر فرْد هو علة حالاته الخاصة، وكما سبق أن المونادات جواهر غير ممتدة؛ بمعنىٰ أنه لا يمكنها أن تتصف بخصائص الجسد، وبالتالي فإن أنشطة الموناد يجب أن تكون عقلية أو روحية؛ ولأن الأنشطة العقلية إما أنشطة إبستمولوجية أو إرادية، فقد تصوَّر ليبنتز هذا الأخير علىٰ أنه تعبير ظاهري للنشاط الميتافيزيقي للتشوق، هذا التشوق الذي يشكل الجانب الإرادي للتكوين الجوهري للموناد - هو مبدأ غائي بموجبه يميل الموناد إلىٰ أن يتطور من إدراك لآخر بطريقة مقدرة سلفا pre-established way، هذا الجانب الغائي السببي لا يحول دون مبدأ السبب الكافي، فكل إدراك ينتج بالضرورة عن السالف له، وهكذا فإن السببية الكافية والسببية النهائية متكاملانِ، كل سبب كاف يحدث لقاعدة عامة أو سبب نهائي قدَّره الله، قال ليبنتز: «الأرواح تعمل وفقا لقوانين الأسباب النهائية من خلال التشوق، =



جورج باركلي[١] George Berkeley (1685-1753) الله مصدر الإدراك، أنكر باركلي وجود الجواهر المادية (لأنه اعتبر الاعتقاد بالعالم المادي أساس الإلحاد)، وزعم أن الله يمنحنا أفكارنا عن العالم بصورة مباشرة، منتظمة ومتوافقة، بما يشهد علىٰ قدرة الله[٢].

= الغايات، المقاصد. أما الأجسام فتعمل وَفْقًا للأسباب الكافية أو الحركة، وكلا الكيانين، الأسباب الكافية والأسباب النهاية، منسجمة مع بعضها البعض» ومن هذا النص تظهر ثنائية ليبنتز حيث قسَّم العالم إلىٰ كيانين: الكيان الجسمي ويحكم من خلال مبدأ السبب الكاف، والكيان الروحي (الجواهر المفردة أو المونادات) وتحكم من خلال السبب النهائي، وكلا من السبب النهائي والكافي يرجع في النهاية إلىٰ تقدير الله وإرادته ومن هنا كان الله مصدر السببية كما يقول المؤلف. انظر:

Menno Hulswit, FROM CAUSE TO CAUSATION, (Springer Science and Business Media Dordrecht, 2002), p25-26.

Laurence Carlin, Gottfried Leibniz: Causation, Internet Encyclopedia of Philosophy.

(١) باركلي، قسيس بروتستانتي وفيلسوف مثالي تجريبي، ولد في أيرلندا من أسرة إنجليزية عريقة تعلم في كلية ترنتي بجامعة دبلين حيث كان لمؤلفات ديكارت ولوك ونيوتن الحظ الأكبر في برنامج الدراسة، وحصل علىٰ الليسانس عام ١٧٠٤وعين مدرسًا بالجامعة «١٧٠٧» لليونانية والعبرية ثم للاهوت، وبعد سنتين صار قسيسًا، كان تجريبيا لأبعد الحدود ودفعه إخلاصه للمنهج التجريبي إلىٰ رفض وجود الجواهر المادية، فهدم ما آمن به لوك ومن قبله ديكارت ونيوتن، ثم استدعىٰ فكرة الله لبناء مذهبه الفلسفي -كما فعل ديكارت من قبل- فأكَّد أن مدركاتنا الحسية يمكن الاعتماد عليها إلا بفضل الله.

(٢) من المهم التأكيد هنا علىٰ نقطة هامة، وهي أن باركلي كان مقصده الأساسي من إنكار المادة محاربة مذهبَيْ الشك والإلحاد، ولم يكن يقصد مطلقًا أن ينتهي إلىٰ القول بأن موجودات طبيعية مثل الأرض أو الشمس أو النجوم أو الموائد ليست سوىٰ أشياء من صنع خداع الحواس، لقد كان علىٰ العكس من ذلك شاعرًا بوجود هذه الأشياء، وقد أنكر باركلي في (مبادئ المعرفة) وفي (المحاورات) أنه ينكر حقيقة العالم الطبيعي، فهو لا يعترض علىٰ وجود شيء نستطيع إدراكه سواء بإحساساتنا أو بشعورنا؛ إذ إن تلك الأشياء التي تقع تحت أنظارنا ونلمسها بأيدينا هي موجودة حقًّا وبدون شك، أما الذي ينكر باركلي وجوده فهو الذي يسميه الفلاسفة بالمادة أو بالجوهر المادي، وليس بالجزئيات المادية التي يسلم بإدراكها كأفكار، وكان يرىٰ أن سبب عجز الفلاسفة الألوهيين في عصره عن تفنيد مذهبَيْ الشك والإلحاد تفنيدًا شافيًا هو أنهم قبلوا مقدمة يشتركون فيها مع خصومهم وهي حقيقة المادة، فرأىٰ أن الحل الحاسم في التخلص من هذا الافتراض المشترك، وقد سعىٰ باركلي إلىٰ تكامل المفهوميْنِ العلمي الميكانيكي والديني للطبيعة، فاعترف بقدرة الفيزياء الرياضية التامة علىٰ الربط بين ظواهر الطبيعة تحت قوانين عامة، ولكن أصرَّ علىٰ التفرقة بين القوانين الميكانيكية والعلل الواقعية الكافية، فالقوانين الطبيعية العلمية عنده ليست علية ولا ضرورية، بل هي أوصاف رياضية للتضايفات الثابتة بين الأشياء المحسوسة أو الأفكار المحسوسة؛ وبذلك يزيل باركلي كل فاعلية علية من القوانين الطبيعية والحوادث؛ لكي يحول دون أي صورة من صور مذهب وحدة الوجود بين الله والطبيعة، ويدافع -ضد اسبينوزا- عن حضور =



أخذ **ديفيد هيوم**[1] David Hume (1711-1776) بتجريبية باركلي التي تقرِّر أن أفكارنا مأخوذة عن الجزئيات لا الكليات، .لكن تجريبية هيوم قادته إلىٰ استنتاجات لاأدرية، ذهب هيوم إلىٰ أن ملاحظاتنا عن العالم لا تبرر الاعتقاد بوجود إله النزعة التأليهية، التصميم علىٰ سبيل المثال به قصور واضح عن الكمال[2]؛ علاوة علىٰ ذلك ما كان الإله الخير ليسمح بالشر[3]. وإذا كانت

= السمات الشخصية من عقل وحرية وإرادة في الله؛ لأن الموجود الروحي أو الشخصي وهو وحده الذي يمكن أن يكون علة وفاعلا حقًّا انظر:

محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الرابع، ص١٩٥.

جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، دار قباء، ص ١٦١، ١٦٥-١٦٦.

(١) هيوم، أهم الفلاسفة التجريبيين الإنجليز، وُلد في إدنبرة، والتحق بجامعة إدنبرة مدة ثلاثة أو أربعة أعوام، وتركها قبلَ أن يحصل علىٰ الدرجة العلمية، كان يراد منه أن يصبح محاميًا، وقد حاول تلبية أمنية عائلته لكنه آثر الفلسفة، قضىٰ غالبية حياته في الكتابة، ومن وقت لآخر، كان يقدّم خدماته في بعثات دبلوماسية في فرنسا وأقطار أخرىٰ، وأعظم أعماله: رسالة في الطبيعة البشرية، ولم تجذب إليها إلا اهتمامًا ضئيلًا عندما نُشرت، ولكن شهرة هيوم طبقت الآفاق وبخاصة في فرنسا بعد أن نشر عددًا أكبر من أعماله في الفلسفة والدين والتاريخ، لم يقدر لهيوم أن يصبح أستاذًا جامعيًّا نظرًا لآرائه الإلحادية، فكان يعمل في طلب الرزق معلمًا خصوصيًّا ثم سكرتيرا للعديد من الأثرياء وذوي النفوذ.

(٢) يقول هيوم في محاورات حول الدين الطبيعي علىٰ لسان فيلون: «انظر في هذا الكون، يالها من وفرة غزيرة في الكائنات المتحركة المنظمة الحاسة الفعالة، أنت معجب بهذه الخصوبة والتنوع المذهل، لكن دقق النظر في هذه الكائنات الحية، وليكن في أجدرها قيمة للاعتبار، كم هي عدوانية ومدمرة لبعضها البعض! كم هو نقصان السعادة بالنسبة إليهم جميعا! كم تبدو بغيضة للمشاهد! كل ما هو موجود ما هو إلا فكرة لطبيعة عمياء، مشربة بمبدأ عظيم الحيوية، يتدفق من حجرها أطفالها المشوهين المجهضين، بدون تمييز أو رعاية أبوية،». انظر:

DAVID HUME, Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings, Ed by DOROTHY COLEMAN, (Cambridge University Press 2007), p.43.

(٣) رفض هيوم تبريرات المؤلهين التي يدافعون بها عن خيرية الإله، ومنها: أن وجود الشر ثمن لحرية الإرادة الإنسانية، وعليه فإن الله ليس مسؤولا عن وجود الشر، ولكن الكائن ذو الإرادة الحرة، فالإرادة الحرة قابلة للخير والشر، ولا يمكن أن تكون الإرادة حرة، إذا كان الله يجبر الناس علىٰ فعل الخير فقط، ردَّ هيوم بأنه كان من الممكن أن يُنزع من الإنسان إرادةُ الشر كالملائكة، فهي كائنات مريدة ولا تريد إلا الخير، وكذلك أهل الجنة بل الله نفسه يوصف بالإرادة والخيرية، وبذلك رأىٰ هيوم أن حجة الإرادة الحرة ساقطة، ويمكن الرد عليه بأن الدنيا دار اختبار، ولم يخلقْها الله لتكون جنة، وطبيعة الاختبار يقتضي صلاحية ميل الإرادة إلىٰ الخير والشر، أما الجنة الخالية من الشرور والآلآم، فقد خلقها الله ولكن جعلها دار جزاء.



ملاحظاتنا تشير إلىٰ كينونة وراء العالم علىٰ الإطلاق فربما تشير إلىٰ إله متناهٍ[١]، أو ربما لعدد من الآلهة[٢]؛ لذا فإن مفهوم الله لا بد وأنه متجذِّرٌ في العاطفة والإرادة لا في العقل[٣].

و- الفترة الحديثة Modern Period

رفض **إيمانويل كانط**[٤] Immanuel Kant (1724-1804) أيضا أن تكون المعرفة التجريبية طريقا لمعرفة الله، بل لقد أكَّد علىٰ أن الله لا يمكن البرهنةُ علىٰ وجوده علىٰ الإطلاق، ولا يمكن أيضا إثبات عدم وجوده، لكننا -معشر البشر- عادة ما نتجاوز حدود ما يمكننا استنتاجه بشكل صحيح، وفكرتنا: أن الله من الممكن أن يُعْرَف بصورة موضوعية، مثال علىٰ ذلك وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن لفكرة (الله) قيمة تنظيمية لتفكيرنا؛ حيث تعمل كمُوَجِّه وتمنح لخبراتنا معنىٰ الوحدة، وأيضا من الناحية العملية تشكل فكرة الله أساس الاعتقادات الأخلاقية الهامة؛ حيث إنه

---

(١) أي: كائن طبيعي متطور لا كائن إلهي خارق للطبيعة

(٢) قال هيوم: «وأي حُجة وهمية يمكنك أن تخرجها من فرضيتك لإثبات وحدة الرب؟ إذا كان عدد عظيم من الرجال يجتمعون معا ليبنوا بيتًا أو سفينة أو ليقيموا مدينة أو دولة، فلِمَ لا يجتمع كذلك عدد من الأرباب ليبدعوا العالم ويدبروا أمره؟ فهذه الحالة مجرد صورة مشابهة، لكنها أكبر لما يحدث مع الإنسان، وعندما نتقاسم العمل بين عديدين، فيمكن بذلك أن نحُدَّ بشكل كبير من صفات كل منهم، ونتخلص من فرض القدرة والعلم الشامل الذي يتوجب أن يتصف به الرب لو كان واحدًا، والتي وفقا له لا تخدم إلا إضعاف الدليل علىٰ وجود،. وإذا كان مثل تلك الكائنات الحمقاء الشريرة من الرجال يمكنهم في كثير من الأحيان أن يتحدوا؛ لتنفيذ خطة واحدة، فكيف هي استطاعة هؤلاء الأرباب أو الشياطين الذين نفترض أنهم علىٰ درجات أعلىٰ في الكمال؟» انظر:

Ibid, 86.

(٣) تعرض هيوم لهذه النقطة في رسالته التاريخ الطبيعي للدين، حيث زعم أن جذور الدين ترجع لأسباب سيكولوجية مثل: الأمل، والخوف من المصير المجهول من الموت، أكثر من كونه يرجع لتدبر فلسفي في نظام الطبيعة. انظر:

Ibid, 124.

(٤) كانط، فيلسوف مثالي ألماني، ولد في كونجسبرج في بروسيا الشرقية، وقضىٰ حياته كلها في هذه المدينة، كان يعمل بعد تخرجه من الجامعة مدرسًا خصوصيًّا لأطفال الأسر الغنية ثم عين أستاذا للمنطق والميتافيزيقا في جامعة كونجسبرج عام ١٧٧٠، وكان يُدَرِّس فيها طائفة من علوم عصره، مما عطل ظهور أصالته الفكرية في وقت مبكر، فأصدر أول كتاب هامٍّ في فلسفته النقدية (نقد العقل الخالص) وقد ناهز السابعة والخمسين من عمره، ويعتبر كانط أول من قدم ردًّا فلسفيًّا علىٰ مذهب الشك لهيوم.



من المناسب أن يكون أولئك الذي يعملون الخير سعداء، لكن نظرا لأن تحقق ذلك لهم في الدنيا أمْرٌ غيرُ موثوقٍ به، فيمكننا أن نفترض بشكل صحيح حقيقة أن ثمة حياة وراء هذه الحياة، وبإمكاننا أيضا أن نجعل الافتراض العملي: الله موجود، لنؤكد العلاقة بين الفضيلة والسعادة.

كانت فكرة الله قبل كانط ينظر إليها كفكرة موضوعية، ثم أصبح هناك ميل أكبر للنظر إليها باعتبارها مسألة ذاتية، الأمر الذي من شأنه أن يجعلها مجرد مسألة تفسير، واقترن ذلك بمناقشات في الأخلاق والقيم بدلا من العلم والحقائق، ورافق ذلك تحول من التأكيد التنويري علىٰ موضوعية معرفة الله كمهندس متعالٍ إلىٰ التأكيد الرومانسي علىٰ التجربة الشخصية مع الله كروح حال في كل شيءٍ، وهكذا أكد **فريدرك شليرماخر**(١) Friedrich Schleiermacher (1768-1834) علىٰ شعور الاعتماد علىٰ الله، بينما أكد **ألبرت ريتشل**(٢) Albrect Ritschl (1822-1889) علىٰ أن الله مصدر الحرية الأخلاقية والقيم.

وبينما اعتبر كانط -ومن تأثر به- فكرة الله أمْرًا محيرًا بالنسبة إلىٰ عقليتنا، فإن الله بالنسبة إلىٰ **هيغل**(٣) G. W. F. Hegel (1770-1831) هو جوهر العقلانية،

---

(١) شليرماخر، فيلسوف ولاهوتي ألماني، ولد في مدينة برسلو، وتربىٰ تربية دينية، درس اللاهوت في جامعة هال، وعمل كمعلم خاص لإحدىٰ الأسر، ثم عمل واعظًا رسوليًّا في لاندسبرج بالقرب من فرانكفورت، ومن عام ١٧٩٦ وحتىٰ عام ١٨٠٢ حصل علىٰ مركزٍ كَنَسِيٍّ في برلين، وفي عام ١٨١٠ عين أستاذا للاهوت في جامعةٍ شَارَكَ في تأسيسها، وظل في هذه الوظيفة حتىٰ وفاته،كان لديه تعاطف عميق مع اسبينوزا ونظرة أفلاطون للعالم بوصفه الصورة المرئية للعالم المثالي.

(٢) ألبرت ريتشل، لاهوتي ألماني، ولد في برلين، وكان والده قسيسًا في كنيسة سانت ماري في برلين، درس ريتشل في جامعة هال، وتأثر فيها بالحركة الهيغلية، في عام ١٨٤٥ أصبح تابعًا لمدرسة توبنجن، وهي مدرسة أسسها اللاهوتي الألماني فيرديناند كريستيان باور، والتي سعت لتطبيق الفلسفة الهيغلية علىٰ تفسير العهد الجديد ودراسته دراسة تاريخية علمية، عُين ريتشل أستاذًا للاهوت في جامعة جوتينغن.

(٣) جورج ويلهلم فريدريش هيغل فيلسوف مثالي ألماني، ولد في شتوتجارت بألمانيا، والتحق بجامعة توبينجن، بالقرب من شتوتجارت بألمانيا، لم يكن متميزًا في مدرسة شتوتجارت، ولا في دراسته الجامعية، وعندما ترك الجامعة عام ١٧٩٣ ذكر في شهادته أنه شخصية طيبة، معرفته متوسطة في اللاهوت وفقه اللغة، واستيعابه للفلسفة غير كافٍ، بدأ سلك التدريس الجامعي عام ١٨٠١م في جينا، وقد شغل كرسيَّ الفلسفة في جامعة برلين الذي خلا بوفاة فيشته منذ عام ١٨١٨م حتىٰ وفاته.



بالإضافة إلىٰ ذلك، فإن الروح[1] تفصح عن نفسها وتطورها من خلال العالم، من خلال كونها مرئية للجميع في كل حدث من أحداث التاريخ؛ لذلك فإن المقولات التي اعتبرها كانط تقتصر علىٰ العقل البشري نظر إليها هيغل كجزء من العقل المطلق[2]. وعلىٰ هذا النحو، فإن أصل بنية ذلك العقل (أو الروح) قابل لأن يُعرف، لقد تحدىٰ هيغل الآراء التي كانت سائدة منذ أرسطو: أن الله والحقيقة لا يتغيرانِ، وأن المنطق يتعامل مع الثنائيات التيٰ هي بمعزل عن بعضها البعض وفقا لقانون عدم التناقض (حيث لا يمكن أن يكون س وأيضا ليس س)، بالنسبة إلىٰ هيغل فإن الثنائيات تتَّحد في واقع أسمىٰ، علىٰ سبيل المثال: الوجود والعدم تسمو في الصيرورة؛ وذلك لأن الوجود مصطلح عامٌّ ليس له صفات،

---

(١) الروح هو المطلق، وهو ما يعبر عنه في اللغة الدينية بالله كما يقول هيغل (مع التنبيه أن هيغل لم يكن مؤمنًا بالإله الشخصي المستقل عن العالم علىٰ ما هو مقرر في المذهب التأليهي) وهذا المطلق أو الروح عند هيغل هو الشمول والواقع ككل، وتمرُّ هذه الروح أو النفس العالمية أو المطلق خلال مراحل تطورٍ، وينتهي إلىٰ أن يشعر بذاته من خلال العقل الإنساني، ومعنىٰ هذا أن العقل الإنساني هو نهاية مرحلة الظهور والتجلي للعقل المطلق.

(٢) المقولات عند كانط هي: تصورات العقل الخالصة، التي تمكنه من تنظيم صيرورة الانطباعات الحسية إلىٰ جواهر وكيف وكم وأسباب ونتائج، هذه التصورات الخالصة للذهن أو المقولات -والتي قسمها كانط إلىٰ اثني عشر مقولة- لا تطابق الواقع المستقل، بل هي مجرد صور لوعينا، وسبيلنا الوحيد لفهم الأشياء، وهي لا تنبئنا بأي شيء عما تكون عليه الأشياء في ذات أمرها، وعلىٰ نحو مستقل عن طريقة فهمنا لها من خلال تصوراتنا، فالمقولات إذن ذاتية، هذه المقولات وإن كانت عامة وضرورية لكنها ليست إلا أفكارنا نحن فحسب، ويفصلها عن الأشياء هُوَّة لا يمكن اجتيازها كما لو كانت الأشياء توجد بمعزل عن معرفتنا.

أما المقولات عند هيغل فهي: الماهية الحقيقية للأشياء أو العمود الفقري للعالم، والأساس الدائم له، وهي مجموعة الخصائص الأساسية التي لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها؛ فهي ليست مجرد صور للفكر، وإنما هي خصائص المطلق، ولا تقع المقولات في زمان ومكان؛ فالطبيعة وحدها هي التي تخضع للزمان والمكان، أما المقولات فهي تصورات عقلية خالصة خالدة، وعلىٰ الرغم من أن هذه المقولات كثيرة ومتعددة، فهي ترتدُّ في النهاية إلىٰ مصدر واحد هو العقل، فهي ترتبط ببعضها البعض ارتباطًا ضروريًّا عضويًا بحيث تعكس كل مقولة في ذاتها النسق بأكمله، وسير هذه المقولات هو ما يسميه هيغل المنهج الجدلي، وهو منهج يختلف عن منهج الميتافيزيقا القديمة الذي كان يتصور الفكر متناهيًا، ويقطِّعه إلىٰ شرائح كل شريحة عبارة عن مقولة مستقلة بنفسها، راجع فصل المقولات: (إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل).



ولذلك ينتقل إلىٰ مفهوم العدم، هذا الانتقال هو الصيرورة[١]، ومن ثَمَّ يكون التضاد الأصلي متعاليًا.

لقد آمن هيغل أن حقيقة الواقع منقسمة إلىٰ ثنائياتٍ ومتناقضاتٍ، والتي تحل في تركيب ديناميكي، تتحرك الروح إذن من التجانس إلىٰ التمايز إلىٰ الوحدة في تنوع؛ ولذلك فقد رفض فكرة شيلينج: أن المطلق لا يتمايز؛ ولأن الروح عند هيغل أكثر من أن تكون مادة، فقد رفض تصوُّر اسبينوزا: أن المطلق هو الجوهر وحده، بالنسبة إلىٰ هيغل الأمر أعقد من ذلك؛ إنه وعْي متطور، في هذه العملية يأتي الله إلىٰ الوعي الذاتي من خلال وعي العقل الإنساني به؛ فالله يفكر في نفسه من خلال الوعي البشري.

زعم كانط أن الحقيقة المطلقة (الشيء في ذاته) لا يمكن معرفتها، أما **أرثر شوبنهاور**[٢] Arthur Schopenhauer (1788-1860) فقد قال بإمكان معرفة الشيء في ذاته؛ والشيء في ذاته هو الإرادة، ويمكننا معرفة ذلك مباشرة؛ لأننا نستطيع أن نعرف إرادتنا، تفصح الإرادة عن نفسها مع التعقيد المحكم المتزايد في العالم المادي (من خلال الجاذبية علىٰ سبيل المثال)، وفي النباتات، والحيوانات، والطبيعة البشرية؛ ولأن الإرادة حرة تماما - فهي تتصف باللاعقلانية العمياء، لقد رفض شوبنهاور الاعتقاد التفاؤلي لهيغل بخصوص انتصار العقلانية في نهاية المطاف، وعلىٰ عكس ليبنتز، ذهب إلىٰ أن هذا العالم هو أسوأ العوالم الممكنة[٣].

---

(١) الوجود عند هيغل هو اللامتعين الخالص؛ لأنه خلو من كل تحديد، وبالتالي فالوجود في الواقع ليس محمولًا حقيقيًا، وإنما هو مجرد رابطة منطقية، ومن ثم يعتبر فراغا يرادف الصفر، وهذا الصفر هو العدم؛ فالوجود إذن هو العدم، وليس ثمة فرق بينهما؛ حيث إن كل تفرقة تتضمن وجود صفة توجد في الواحد دون الآخر، ولكن الوجود خلو من كل صفة، وكذلك العدم. والكلام هنا عن الوجود والعدم المجرديْنِ، وليس عن الوجود المادي المتعين، والوجود والعدم ينتقل الواحد منهما إلىٰ الآخر انتقالًا منطقيًا لازمنيًا، وهذه الحركة -حركة الانتقال من الوجود للعدم ومن العدم للوجود- هي الصيرورة. انظر: إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار المعارف، ص١٦٩-١٧٤.

(٢) شوبنهاور، فيلسوف ألماني، ولد في دانزيج ببولندا، ودرس إدارة الأعمال بناء علىٰ إلحاح والده التاجر الثري، لكنه عاد إلىٰ الفلسفة بعد وفاة والده، تأثر بقوة بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، واشتهر علىٰ نطاق واسع بسبب آرائه التشاؤمية وأسلوبه النثري المرهف.

(٣) تأثر شوبنهور بفلسفة كانط، وذهب مثله إلىٰ أن عالم التجربة هو العالم الظاهري الذي يحكم علاقاته =



تبنىٰ **ألفريد وايتهد**[١] Alfred N. Whitehead (1861-1947) الرؤية الهيغلية التي ترىٰ: أن الروح في حالة ديناميكية وليست ثابتة؛ فقد اعتقد أن الله ضروري لكل فعل من أفعال الصيرورة، وبدوره يتطور الله من خلال كل فعل من أفعال الصيرورة. يسعىٰ الله جاهدًا لإثراء العالم وكذلك نفسه من خلال تعزيز التناغم والنظام مع الحفاظ علىٰ القيم التي تعزز الحقيقة والجمال والخير، وهو يجاهد لمحْو الشر من العالم مستخدمًا قوة الإقناع (بدلا من الإكراه)، إنه «لا يخلق العالم، ولكن ينقذه» هكذا ساق رؤيته بما يشبه طريقة الشعراء[٢].

= مبدأُ العلة الكافية، وهو بالتالي لا ينطبق إلا بداخل المجال الظاهري؛ فهو لا ينطبق علىٰ النومين، أي الحقيقة التي تجاوز ما هو ظاهري، أيًا كان هذا النومين، ولا يمكن أن ينطبق بصورة مشروعة علىٰ العالم الظاهري، إذا نظرنا إليه علىٰ أنه كل أو شمول؛ لأنه يحكم العلاقات بين الظواهر، ومن هنا لا يمكن أن يكون أيُّ دليل كسمولوجي علىٰ وجود الله صحيحًا، إذا كان دليلًا من العالم كله علىٰ الله من حيث إنه العلة الكافية للظواهر، وهنا يتفق شوبنهاور مع كانط تماما، لكنه لم يتابع كانط في التأكيد علىٰ افتراض الإيمان بالله من حيث إنه موضوع للإيمان العملي أو الأخلاقي، فقد كان شوبنهاور ملحدًا يزدري الدين ويحتقر رجال الكنيسة، والشيء في ذاته فهو الإرادة، وبمعنىٰ أوضح إرادة الحياة، وهي في نضالٍ مستمرٍّ لا يتوقف، فكل شيء فردي من حيث إنه تجلٍّ لإرادة الحياة الواحدة، يحاول أن يؤكد وجوده علىٰ حساب الأشياء الأخرىٰ، فأصل كل شر ومصدره هو عبودية الإرادة أو التبعية لإرادة الحياة؛ وبذلك يكون العالم هو مجال صراع يكشف عن طبيعة الإرادة من حيث إنها تختلف مع ذاتها، من حيث إنها إرادة معذبة. وعلىٰ هذا فالعالم في نظر شوبنهاور شرٌّ مطلقٌ وجحيمٌ يفوق جحيم دانتي، فلا مجال للوصول إلىٰ السعادة المطلقة؛ فما السعادة إلا توقف مؤقت للرغبة، والرغبة من حيث هي تعبير عن الحاجة هي صورة من الألم؛ وبالتالي فالسعادة هي التخلص من الألم (من الرغبة)، فهي سلبية لا إيجابية، وتتحول إلىٰ ملل وسأم، ثم يعقبها السعي وراء إشباع جديد، وعلىٰ الرغم من أنه نادىٰ بالزُّهْد كسبيل للخلاص من رغبة الإرادة، إلا أنه مع ذلك كان مترفًا مُنَعَّمًا ملبيا لشهوات الجنس. (راجع: شوبنهاور، تاريخ الفلسفة لكوبلستون).

(١) وايتهد، فيلسوف ورياضي إنجليزي، من فلاسفة الواقعية المحدثة neo-realism، ولد في إنجلترا، من أبٍ قسيسٍ أنجليكاني، فكان لنشأته الدينية واتصاله بالمجتمع الريفي وإحساسه بالطبيعة أثر واضح في فلسفته، بدأ حياته الجامعية بدراسة الرياضيات البحتة والتطبيقية في كلية ترينيتي Trinity College بجامعة كامبريدج (١٨٨٠-١٨٨٤)، فبرز فيها وعُين محاضرًا بالجامعة نفسها (١٨٨٥-١٩١٠)، وكان راسل Russell من أبرز تلاميذه، ثم زميلًا وصديقًا له.

(٢) تمثل فلسفة وايتهد في الله أحدث وأقوىٰ عرض لمذهب التناهي (القول بوجود إله متناهٍ متطور، والذي ذهب هيوم إلىٰ إمكان وجوده. راجع هيوم) وكان ثمة دافعيْن رئيسيْنِ وراء حركة مذهب التناهي: النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية، أما الأولىٰ فترىٰ أن نظرية الله ينبغي أن تتفق مع ما نعرفه عن عالم =



رفض ما يسمَّىٰ (الجناح اليميني الهيغلي) وحدة الوجود، وأولوا هيغل بطريقة

= تجربتنا، فقد كانت الرسالة التي حملتها العلوم المختلفة خلال القرن التاسع عشر أن الطبيعة خاضعة للتطور علىٰ مستويات مختلفة، فلا وجود لخلق من العدم ببداية أولىٰ للزمان،كما لا يمكن استثناءُ الإله من سيطرة الصيرورة الكلية، وكان وايتهد ووِيليام جيمس متفقيْنِ علىٰ إنكار أن الإله هو العلة الخالقة للعالم، قد يكون منظِّمها ومرتِّبها، ولكنه لا يعطيها فعلًا وجوديًّا، واتفقوا أيضا علىٰ وجود شيء من التغيير والصراع يعتمل في الطبيعة الإلهية، والنزعة الإنسانية أدت إلىٰ مذهب التناهي من خلال معالجتها لمشكلة الشر والألم، فكان مجرد ذكر وجود الشر عند جيمس يبدو حجةً قويةً ضد القدرة الإلهية الشاملة، وعند وايتهد يشهد الشر علىٰ الأقل بعامل التطور في طبيعة الإله، وإلىٰ حرصه الذاتي علىٰ الانتصار التدريجي لهدفه المثالي.

رفض وايتهد مذهب وحدة الوجود، كما رفض الإله السامي الموجود في المذهب التأليهي، وهو يدرج تحت هذه المفهوم: إله العهد القديم، وإله اللاهوت المسيحي، وإله الإسلام. فهو يرىٰ في هذا الموقف نزْعة متعالية متطرفة تترك الإله خارج كل عقلانية ميتافيزيقية؛ ولأن ذلك الإله ليس كمثله شيء ولا ينخرط في العالم عن طريق الاعتماد المتبادل مع سائر الكيانات في الكون، فلا يمكن إثبات وجوده -إثباتا صحيحا- إلا عن طريق الدليل الأنطولوجي وحده، فالشروط المطلوبة لإقامة دليل تجريبي علىٰ وجود الله، تتطلب أن يكون تعاليه نسبيًّا، فلا يستطيع أي دليل يبدأ بالنظر إلىٰ طبيعة العالم الفعلي أن يرتفع فوق الوجود الفعلي لهذا العالم، كل ما يستطيعه هذا الدليل هو أن يكشف إلهًا باطنًا لا إلهًا متعاليًا تمامًا كما هو في المذهب التأليهي، فنحن لا نستطيع أن نكشف أي شيء لا يتضمنه هذا المجموع للواقع الفعلي (أي: العالم) ويكون في نفس الوقت مفسرا له، والمشكلة في كلام وايتهد هذا: هل يؤخذ كلمة (العالم) بمعنًى ضيق لا يستوعب إلا الكيانات الفعلية الخاضعة للتجربة أو بمعنىٰ أوسع شمل كل ما هو فعلي؟ ولو أخذنا المعنىٰ الأوسع للكلمة، فيكون الإله الفعلي متضمنًا بحكم تعريفه علىٰ (نحو ما) في العالم، غير أن الصعوبة التي يواجهها وايتهد هي أن هذا المعنىٰ لا يحدد الطريقة التي ينتمي بها الإله للعالم، كل ما يفعله هو أنه يقرر أنه موجود فِعْلِيٌّ كسائر الموجودات، وهذا الاستخدام لا يستبعد خالقًا متعاليًا؛ لأنه من الممكن القول أن الخالق يؤلف وحدة علِّية للنظام، أو موقفا ميتافيزيقًا شاملًا، مع الأشياء المخلوقة. وتسمح هذه الوحدة التي تكونها علاقة العلِّية الخالقة بدليل بعدي مستمدٌّ من الأشياء الفعلية للتجربة، ومن الممكن أن تؤدي نقطة البداية في الأشياء الفعلية للتجربة إلىٰ الوجود الفعلي لتلك الأشياء فحسب، وهي أشياء متضمنة وداخلة في العالم علىٰ نحو ما، غير أن طريقة الاستيعاب أو التضمن قد تتحول إلىٰ طريقة الإنتاج العلي الأولي للأشياء المتناهية بواسطة خالقٍ متعالٍ محايثٍ، وهذه القضية لا يمكن أن تحسم من البداية، وبالتالي لا يمكن تحديد العلاقة الدقيقة بين الله والعالم بمجرد قبول المرء لنقطة البداية البعدية للدليل، وللمعنىٰ الأوسع لمجموع الواقع الفعلي، وعلىٰ كل لقد ترك وايتهد العقيدة بأن الله هو العلة الأولىٰ الخالقة للعال. فإله وايتهد لا يخلق العالم، ولكنه ينقذه بتقديم مُثُل عليا مقنعة، وهذا الموقف أقرب إلىٰ صانع أفلاطون ومحرك أرسطو الأول منه إلىٰ الخالق في الأديان التوحيدية الثلاثة. راجع:

جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، (دار قباء، ١٩٩٨)، ص ٤٤٤-٤٥٥.



تتفق مع المذهب التأليهي، أما الجناح اليساري الهيغلي فَرَبَطَ بين المطلق والواقع المادي، قال **لودفيج فيورباخ**(١) Ludwig Feuerbach (1804-1872) إن الناس هم الذين خلقوا مفهوم الله، وفرضوه علىٰ الواقع، وجعل **كارل ماركس**(٢) Karl Marx (1818-1883) الدين شيئًا مختلقًا وأداة للقمع (أفيون الشعوب)، فالناس عنده خلقوا الدين ليواجهوا به المعاناة الناجمة عن عدم المساواة في المجتمع، ومثل المخدرات يعزل الدين عنهم الألم، لكنه أيضا يجعل الناس عاجزين عن التعامل مع سبب الألم، علاوة علىٰ ذلك فإن الدين يشرعن الوضع الراهن.

رفض **فريدرك نيتشه**(٣) Friedrich Nietzsche (1884-1900) الإيمان بالله لضعفه ولعدم قابليته للبرهنة، ورأىٰ أن عصره يشهد موت الإله كقوة ثقافية، مع كونه في الوقت نفسه خشي عواقب ذلك، لم يعتقد أن الله مات بمعنىٰ أنه كان موجودًا من قبل ثم توقف عن الوجود، ولكن بمعنىٰ أن المجتمع الحديث اعتبر فكرة الله غير ضرورية.

---

(١) فيورباخ، فيلسوف ألماني دَرَس اللاهوت البروتستانتي في جامعة هيدلبرج، ثم ذهب إلىٰ برلين حيث درس علىٰ هيغل، ويعد أحد ممثلي جناح اليسار الهيغلي الذين لم يهتموا بتأويل هيغل بقدر ما اهتموا باستخدام بعض أفكاره لتحويل المثالية الميتافيزيقية إلىٰ شيء مختلف تماما، ويمكن القول: إن هؤلاء - من وجهة نظر ما- يمكن أن يطلق عليهم: لاهجليين؛ لأنهم يمثلون ذروة التفكير المادي الجدلي، في حين أن من مبادئ هيغل الأساسية أن المطلق لا بد أن يعرف بأنه الروح.

(٢) ماركس، فيلسوفٌ ألماني واجتماعي وثوري، كان المؤسس الرئيس لحركتين جماهيريَّتين قويتين هما: الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية الثورية، ينحدر ماركس من أصول يهودية، وقد اعتنق والده اليهودي الليبرالي البروتستانتية عام ١٨١٦، وعُمِّد ماركس في عام ١٨٢٤ درس في جامعة برلين وانضم هناك إلىٰ الهيغليين الشُّبان (الممثل للجناح اليساري الهيغلي) بيْد أنه سرعان ما أصبح ساخطًا علىٰ موقف هيغلية جناح اليسار النظري الخالص، خاصة بعدما شارك في تحرير صحيفة الراين، وأصبح علىٰ صلة وثيقة بالمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الملموسة، فقد كان مقتنعًا أن النظرية لا بد أن يظهر أثرها في نشاط عملي، في واقع الأمر، إذا كان ينبغي لها أن تكون فعَّالة ومؤثرة.

(٣) نيتشه، فيلسوف وشاعر ألماني، نشأ في أسرة مسيحية، وكان والده قسًّا بروتستانتيًّا توفي عام ١٨٤٩ وتربىٰ بعد ذلك في بيئة نسوية ورعة مكونة من والدته وأخته وجدته وعمتيْنِ، درس في المدرسة الداخلية الشهيرة بفورتا، وأعجب أثناء دراسته بالحضارة اليونانية، درس في جامعة ليبتسج وترك المسيحية، وتعرف عندما كان في ليبتسج علىٰ عمل شوبنهاور الرئيس، وجذبه إلحاد المؤلف، عمل أستاذًا في جامعة بازل قبل أن يحصل علىٰ الدكتوراه، وقد منحته جامعة ليبتسج عقب ذلك الدرجة بدون امتحان.



اعتبر **سيجموند فرويد**[١] Sigmund Freud (١٨٥٦-١٩٣٩) الله إسقاطًا للعقل، نتاجًا للتفكير الرغبائي[٢]. فقد وَجَدَ العقل (ما قبل العلمي) أنه من الأسهل في التعامل مع العالـم أن يضفي عليه صفات بشرية، من الأسهل أن تفترض أن موجودًا مشخصًا هو الذي يحكم ويسيطر بدلًا من مواجهة قوىٰ الطبيعة متقلبة المزاج، لكن عندما يصعد الإنسانية إلىٰ مستوًى أعلىٰ من الفهم العلمي للعالم، ستطرح هذه المعتقدات الدينية.

من خلال ما سبق نرىٰ أن فيورباخ وماركس ونيتشه وفرويد وغيرهم، لـم يحاولوا أن يدحضوا الاعتقاد بالله دحضًا عقليًّا، بل سعوْا بدلا من ذلك؛ لبيان الأصول والدوافع الشخصية للمؤمنين.

وفي بداية القرن العشرين، ضيَّقت **الوضعية المنطقية**[٣] من نطاق المعنىٰ علىٰ

---

(١) فرويد، طبيب نمساوي، ولد في فريبرج، مورافيا، بتشيكوسلوفكيا، وكان أكبر إخوته الثمانية، وعند بلوغه الرابعة انتقلت عائلته إلىٰ فيينا، عاصمة النمسا، وتخرج فرويد في كلية الطب، بجامعة فيينا عام ١٨٨١م. وفيما بعد قرَّر التخصص في علم الأعصاب لدراسة وعلاج اضطرابات الجهاز العصبي، ذهب فرويد إلىٰ فرنسا عام ١٨٨٥م ليدرس -تحت إشراف عالم الأعصاب الشهير مارتن شاركو- ثم عاد إلىٰ فيينا عام ١٨٨٦م وبدأ في العمل علىٰ نحْو واسع في علاج مرض الهيستريا، واستخدم فرويد منهج التحليل النفسي في نظرياته وطرقه في العلاج، واجتذب مجموعةً من التلاميذ، وبحلول سنة ١٩١٠م ذاعت شهرة فرويد في الغرب، وفي عام ١٩٢٣م عرف أنه مصاب بسرطان الفم، وعندما سيطر النازيون علىٰ النمسا في عام ١٩٣٨م هرب مع عائلته إلىٰ إنجلترا ومات هناك متأثرًا بمرض السرطان.

(٢) الاعتقاد بصحة أمْرٍ ما لمجرد الرغبة الشخصية، وليس بناءً علىٰ أدلة معتبرة.

(٣) الوضعية المنطقية Logical Positivism وتسمَّىٰ أيضا جماعة فيينا Vienna Circle، وترجع جذورها إلىٰ مجموعة من الطلاب المتحمسين الذين اعتادوا في عام ١٩٠٧ علىٰ الالتقاء في مقهًى قديم في فيينا كل ليلة خميس؛ لمناقشة مشكلات العلم والفلسفة، أما البداية الحقيقية فتأتي بعد وصول شليك إلىٰ فيينا عام ١٩٢٢ لشغل كرسيٍّ فلسفة العلوم التجريبية في جامعة فيينا، حيث إنه هو الذي أعد حلقة النقاش التي عرفت فيما بعد بجماعة فيينا، في عام ١٩٢٦ نشرت الجماعة بيانها الرسمي (التصور العلمي للعالم: جماعة فيينا) الذي كتبه نيوراث، ثم بدأت الجماعة في إصدار جريدتها الخاصة بها عام ١٩٣٠ والتي سُميت بـ المعرفة، وكان يحررها كل من رودولف كارناب وهانس رايشنباخ، عرفت وجهات النظر الفلسفية لجماعة فيينا فيما بعد باسم (الوضعية المنطقية logical positivism). وكان لبرتراند راسل وفتجنشتاين أعظم الأثر عليهم، أما تأثير راسل ففيما يتعلق باتجاههم المنطقي في الرياضيات واهتمامهم بالاستقراء، بينما كان تأثير فتجنشتاين مرتبطًا بمشكلة التمييز بين العلم والميتافيزيقا، وبعد أن أثيرت مشكلات حول معيار التحقق الذي اتخذته الجماعة معيارًا لتمييز العلم انشقت دائرة فيينا علىٰ نفسها =



نحْوٍ جعل الإيمان بالله أمْرًا ذاتيًّا بحكم التعريف، وبحسب رؤيتهم فإن العبارات التجريبية القابلة للتحقق -بالإضافة للأقوال التحليلية Tautologies- هي فقط التي يمكن أن يقال عنها صواب أو خطأ[١].

تعاطف **لودفيج فيتجنشتاين**[٢] Ludwig Wittgenstein (1889-1951) في البداية مع

= إلىٰ حزبين: حزب (معيار التحقق) الذي انغلق داخل الخبرة الحسية ويتزعمه شليك وفيزمان، وحزب (لغة العلم) يتزعمه كارناب ونيورث، وقد انحصر داخل المتاهات اللغوية، ولم يعد اليوم أحد يتمسك بالنزعة التجريبية المنطقية إلا قلة قليلة من الفلاسفة، إن كان لهذه القلة أصلًا وجود. انظر:

يمنىٰ الخولي، فلسفة كارل بوبر، الهيئة العامة للكتاب، ص ٢٤٨.

رونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، مكتبة الأسرة، ص ١٣٢-١٣٧.

(١) قسَّم الوضعيون المنطقيون القضايا إلىٰ: تحليلية وتركيبية. أما التحليلية فهي: التي لا تدعي أدنىٰ إخبار عن الواقع، أي إنها تحصيل حاصل، فارغة عن المحتوىٰ المعرفي، كالقضايا الرياضية، فهي قضايا استنباطية عقلية يقينية ضرورية، وصورتها المنطقية: أ هي أ. أما القضايا التركيبية، وهي قضايا العلوم الطبيعية، فهي: قضايا إخبارية ذات محتوًى معرفي وتتخذ الصورة المنطقية: أ هي ب، ونصل إليها عن طريق استقراء خبرة الحواس، إذ محك الصدق في هذه القضايا هو خبرة الحواس، مع التحفظ بأننا لا يمكن أن نطلق الصدق؛ فقد تتغير المعطيات الحسية أو تتكامل بعد نقْصٍ، فتصبح القضية كاذبة؛ لذلك كانت القضايا التركيبية عرضية احتمالية، ويستحيل أن تكون ضرورية، وتحلل هذه القضايا تحليلًا منطقيًّا بردها إلىٰ سلسلة من القضايا الذرية، أي: القضية التي تشير إلىٰ واقعة معينة في نقطة معينة من نقاط المكان، ولحظة معينة من لحظات الزمان، حتىٰ ينتهي التحليل إلىٰ سلسلة من المعطيات الحسية التي تبعث بها الواقعة، ومن هذا المنطلق قسَّم الوضعيون المنطقيون القضايا أو العبارات إلىٰ:

١- العبارات ذات المعنىٰ: وهي إما العبارات التحليلية، أي: قضايا العلوم الصورية (المنطق والرياضة)؛ وإما القضايا التركيبية القائمة علىٰ الخبرة (قضايا العلوم الطبيعية والتجريبية).

٢- العبارات الخالية من المعنىٰ: وهي التي تخرج عن هذين النوعين.

ولما كانت العبارات أو القضايا الميتافيزيقية ليست تحليلية؛ حيث إنها تخبر بأشياء عن العالم، وليست مجرد إثبات للهوية، ولا هي تركيبية قائمة علىٰ أساس الخبرة الحسية - كانت القضايا الميتافيزيقية عندهم لا معنىٰ لها؛ وبالتالي لا يمكن أن يُحكم عليها بصدق أو كذب، فهي حتىٰ لا ترقىٰ إلىٰ مرتبة الكذب. انظر:

يمنىٰ الخولي، فلسفة كارل بوبر، الهيئة العامة للكتاب، ص ٢٣٣ - ٢٣٨.

(٢) لودفيج فيتجنشتاين، فيلسوف نمساوي من أهمِّ فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين، وكان لأفكاره أثرٌ كبيرٌ علىٰ حركتين فلسفيتين هما: الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي، ولد في فيينا في أسرة ثرية، ذهب إلىٰ إنجلترا وسجَّل نفسه في هندسة الطيران، وكان يعمل علىٰ تصميم محركات نفَّاثة، وأصبح مفتونًا برياضيات التصميم، ومن هنا اتجه إلىٰ الأسئلة الفلسفية المتعلقة بأسس الرياضيات، كان مترددًا بين متابعة دراسته في هندسة الطيران أو الفلسفة، فسأل راسل النصح فطلب منه أن يحضر له شيئًا =



ربط المعنىٰ بمعيار التحقق[1]، وذهب إلىٰ أن اللغة ثابتة، وأنها تُصور الواقع، وهذا يحُدُّ مما يمكن التعبير عنه بمعنًى في اللغة، ويستبعد قضايا عن أشياء مثل: الأخلاق، وعلم الجمال، ومعنىٰ الحياة، في مثل هذه المواضيع «يجب أن نلتزم الصمت». ذهب فتجنشتاين فيما بعد إلىٰ أن المعنىٰ لا يأتي من خلال ربطه بالعالم، ولكن من خلال الاستعمال، وبهذه الطريقة تعمل اللغة أكثر من أن تكون مجرد تصوير[2]؛ ولأن هذا بالضرورة يعطي اللغة والمعنىٰ بُعْدًا اجتماعيًّا، فإن

= مكتوبًا ليحكم، وعندما طالع راسل ما كتبه فتجنشتاين أدرك بوادر تفوقه وشجَّعه علىٰ مواصلة الفلسفة، كان يؤثر العزلة والزهد، فقد تنازل عن ثروته الكبيرة لإخوته، وبنىٰ لنفسه كوخًا في النرويج كرَّس وقته فيه للبحث في المنطق، وقد عمل أستاذًا جامعيًّا ومدرسًا في مدرسة ابتدائية، وعمل خلال الحرب جنديًّا وبوَّابا في مستشفىٰ لندن، أصيب بسرطان البروستاتا، وفي ليلته الأخيرة -وقبل أن يفقد الوعي- أخبرته زوجة الطبيب الذي كان قد نزل عنده بعد المرض، أن الأصدقاء في طريقهم إلىٰ رؤيته فقال لها: «قُولي لهم: لقد عشت حياة رائعة».

(١) معيار التحقق هو: معيار للمعنىٰ، وضعته الوضعية المنطقية لرسم الحدود الفاصلة بين العلم التجريبي من جهة، والرياضيات والمنطق من جهة أخرىٰ، ثم بيْنها وبين النظم الميتافيزيقية، لكي تكون الجملة غير التحليلية ذات معنًى لا بد أن تعبِّر عن واقع حسي تجريبي ممكن التحقق منه تجريبيًّا، والجملة التي لا يمكن تحديد صدقها أو كذبها من ملاحظات حسية ممكنة هي جملة لا معنىٰ لها، وخلاصة معيار التحقق: أن كل قضية تركيبية لا بد وأن تكون تجريبية، وبالتالي يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية، وهذا المعيار هو الأساس الذي يقوم عليه مذهبهم، والذي كان أساس معظم الخلافات التي شجرت بينهم وبين الفلاسفة والنقاد، حتىٰ إن راسل مع تعاطفه معهم لم يكن يوافقهم علىٰ معيار التحقق خصوصًا ومعاييرهم لتمييز العلم عمومًا.

(٢) وهذا هو الطَّوْر المتأخر من مراحل تطور فتجنشتاين، والذي ضمَّنه كتابه بحوث فلسفية، أما المرحلة المبكرة فنجدها في كتابه رسالة منطقية فلسفية، وقد انطلق تحليل فتجنشتاين في الرسالة في خطيْنِ متوازييْنِ يمثِّل أحدهما تحليل العالم، والآخر تحليل اللغة، ولكل منهما بِنْيَة. أما العالم فهو عبارة عن مجموعة وقائع وتتألف الوقائع من حالات الواقع، وتتألف حالات الواقع من أشياء، وأما اللغة فهي مجموعة القضايا وتتألف القضايا من قضايا أولية، وتتكون القضايا الأولية من أسماء، وعليه فإن العلاقة بين اللغة والعالم أو بين الأشياء والأسماء، أن اللغة هي صورة العالم، فالاسم الوارد في القضية يمثل الشيء في الواقع، وهذ ما يُعرف بنظرية الصورة في المعنىٰ، فجوهر اللغة يكمن في تمثيل الطريقة التي توجد بها الأشياء في الواقع، والقضايا الوحيدة ذات المعنىٰ هي التي تكون صورا للواقع، والقضايا التي تصور الواقع، هي قضايا العلم الطبيعي، وأي خطاب غير الخطاب الواقعي الذي يقدمه العلم الطبيعي لا يملك معنًى ما دام أنه لا يقع داخل عالم الوقائع، ولا يصور شيئًا، وهذا يترتب عليه أن مسائل الدين والأخلاق لا معنًىٰ لها، وعلينا أن نواجهها في صمت؛ لأن (ما لا يستطيع المرء أن يتحدث عنه لا بد أن يصمت عنه). =



مفاهيم الإله -علىٰ السبيل المثال- تحدد باستعمالاتها في مجتمع مؤمن، وفْقًا لهذا التصور فإنه من الممكن القول أنه: أن تعرف (الله)، ليس هو أن تعرف وجود وصفات موجود ميتافيزيقي، ولكن هو أن تعرف استعمال المصطلح وعلاقاته بنمط الحياة.

٣- الصفات الإلهية Divine Attributes

ظهر المذهب التأليهي الكلاسيكي في اليونان منذ أفلاطون؛ وفي اليهودية نجده عند: فيلون وابن ميمون وغيرهم؛ ونجده في المسيحية الأرثوذكسية بشكل عام؛ وفي الإسلام مبكرًا عند الكندي، وقد تركزت مناقشات النزعة التأليهية الكلاسيكية حول مفهوم (الله) علىٰ عدد من الصفات المحددة، والافتراض المعمول به من الإغريق فصاعدًا، أن الله هو أكمل موجود ممكن[١] علىٰ الإطلاق، وثمة سؤال ضِمْنِيٌّ حول ما إذا كانت الكمالات متسقةً منطقيًّا بحيث يمكن أن توجد في شخص واحد، إذا لم تكن كذلك، فالله سيكون لديه كل الكمالات الممكنة

= تحول فتجنشتاين إلىٰ مرحلة أخرىٰ، سعىٰ فيها لتصحيح ما أدرك أنه خطأ في الرسالة، فأكَّد علىٰ أنه لا يوجد منطق وحيد للغة، وليس للغة ماهية واحدة، بل هناك ممارسات لغوية مختلفة، ولكل ممارسة منطقها الخاص، فاللغة فاعلية تشبه كثيرا اللعبة من حيث كونها فاعلية بين لاعبين محكومة بقواعد، وألعاب اللغة كثيرة، ولا يكمن المعنىٰ في علاقة التصوير بين القضية والواقعة، وإنما معنىٰ الكلمة هو استعمالها في اللغة، وعلىٰ خلاف نظرية التناظر في الصدق التي قدمها فتجنشتاين في الرسالة، والتي تمثل الوجه الآخر لنظرية الصورة في المعنىٰ، فإنه في مرحلته المتأخرة لم يقدمْ نظرية جديدة في الصدق، وتمسك بأننا يجب أن نتخلىٰ عن نظرية التناظر؛ لأن مفهوم الصدق الذي تُلزمنا به هذه النظرية يتجاوز ما يمكن أن نصل إلىٰ فهمه من خلال استعمالنا للغة. راجع:

هانس سلوجا، فتجنشتاين، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة.

(١) المقصود بالإمكان هنا: سلْب ضرورة العدم، وهذا أحد وجهي الإمكان العام، والذي هو سلْب ضرورة أحد الطرفين (الوجود أو العدم) بقطع النظر عن الجانب الموافق، سواء كان ضروريًّا أو ممكنًا، بخلاف الإمكان الخاص الذي هو سلْب ضرورة الطرفين معا، فإذا قلنا: (الله أكمل الكائنات الممكنة الموجودة)، فالمقصود: سلْب ضرورة الامتناع أو سلْب ضرورة العدم، أي: إن الله أكمل الكائنات غير مستحيلة الوجود، وهذا المعنىٰ -أعني: سلب ضرورة الامتناع- ينطبق أيضا علىٰ الإنسان، وعلىٰ سائر المخلوقات الممكنة، أما الجانب الموافق وهو (الوجود) فمسكوت عنه، فإما أن يكون واجبًا، وإما أن يكون غير واجب، وفي المثال الكلام عن الله تعالىٰ، فيكون الوجود واجبًا، بخلاف ما لو كان الكلام عن الإنسان فيكون غير واجب.



لموجود فرْد[1]. وبالنسبة إلىٰ المفكرين الأكثر توجها للناحية اللاهوتية، فإن

(١) سبق أن بيَّنَّا أن الدليل الأنطولوجي مبنيٌّ علىٰ فكرة تصور موجود، تجتمع فيه كل الكمالات المطلقة بحيث لا يمكن أن يتصور أعظم منه كمالًا، ومن الاعتراضات التي وجهت إلىٰ هذا الدليل: أن فكرة موجود تجتمع فيه كل الكمالات المطلقة معا فكرةٌ متناقضةٌ وغيرُ متسقة منطقيًّا، عرض الفيلسوف تشارلي دانبار برود (١٨٨٧-١٩٧١) هذه المشكلة في كتابه Religion, Philosophy and Psychical Research كالتالي: دعْنا نفترض أنه ثمة ثلاثة صفات إيجابية فقط هي: أ، ب، ج. وأن أيَّ اثنين من هذه الصفات سيكونانِ متسقيْن مع بعضهما البعض، لكن حضور أيِّ صفتيْنِ معا يمتنع معه حضور الصفة الثالثة، إذن سيكون هناك ثلاثة موجودات محتملة: موجود يجمع الصفتين أ، ب، وموجود يجمع الصفتين ب، ج، وموجود يجمع الصفتين أ، ج. كلُّ موجود من هذه الموجودات الثلاثة لا يمكن منطقيًّا أن يوجد ما يفوقه من الموجودات، حيث إن الحالة الوحيدة التي يمكن أن يفوق فيها موجودٌ هذه الموجودات الثلاثة المحتملة هي حالة موجود تجتمع فيه الصفات الثلاثة معا: أ، ب، ج. ولكن الفرض أن اجتماع الصفات الثلاثة معا مستحيلٌ، والآن من الواضح أنه ما لم نثبت أن جميع الصفات الإيجابية متَّسقة مع بعضها البعض منطقيًّا، فإن عبارة: (الموجود الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه) عبارة لا معنىٰ لها، مثل عبارة: (أعظم عدد صحيح ممكن).

وعليه، فإنه إذا وُجدت صفتانِ أساسيتانِ -بحسب المذهب التأليهي الكلاسيكي- لمفهوم الله، لا يمكن أن يتَّسقا معًا منطقيًّا - فهذا يؤدي إلىٰ أن هذه الفكرة نفسها (فكرة الله ذو الكمال المطلق) فكرة متناقضة. علىٰ سبيل المثال، وفْقا للمذهب التأليهي فإن الله كامل القدرة، كامل العلم، كامل الخيرية (كامل الأخلاق). لكن كمال الخيرية (أو الكمال الأخلاقي) يستلزم صفتيْ الرحمة المطلقة والعدل المطلق، وهاتانِ الصفتانِ متناقضتانِ مع بعضهما البعض، فأن تكون ذا عدل مطلق يعني: أن تعطي الشخص دائما ما يستحقه بالضبط ليس أكثرَ ولا أقلَّ، وأن تكون ذا رحمة مطلقة يعني: أن تعطي الشخص -علىٰ الأقل- عقوبة أخفَّ من الذي يستحقها، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن لموجود أن يكون كامل العدل وكامل الرحمة معا. وعليه فإذا كان الكمال الأخلاقي يستلزم صفتيْ العدل المطلق والرحمة المطلقة، إذن فمفهوم كمال الخيرية أو الكمال الأخلاقي مفهومٌ متناقضٌ أو غير متَّسق منطقيًّا.

ويمكن أيضا النظر إلىٰ مشكلة العلم الإلهي كمانع من تشكيل مجموعة صفات متسقة منطقيا، تتكون من صفة العلم الكلي، والقدرة الكلية، والكمال الأخلاقي، ويمكن توضيح مشكلة العلم الإلهي كالتالي: إذا كان الله كليَّ العلم، فإنه يعلم ما الذي سيفعله الشخص في كل لحظة زمنية (ز). والقول بأن الشخص (ص) يمتلك حرية الإرادة - هو القول بأنه ثمة علىٰ الأقل لحظة زمنية (ز) يفعل عندها الشخص (ص) الفعل (ع)، وكان بإمكانه أن يفعل فعلا آخر غير (ع). لكن إذا كان الشخص (ص) الذي يفعل (ع) في اللحظة الزمنية (ز) لديه المقدرة علىٰ فعل شيء بخلاف (ع) في اللحظة الزمنية (ز)، فهذا يترتب عليه أن الشخص (ص) لديه المقدرة علىٰ جعل الله -ذي العلم الكلي- يمتلك معلومة خاطئة، وهذا واضحُ الاستحالة. وعلىٰ هذا فإنه من المستحيل منطقيًّا أن تتمثل صفة العلم الكلي والقدرة الكلية معا في موجود، فالقدرة الكلية تستلزم القدرة علىٰ خلق مخلوقات حُرة، لكن العلم الكلي يستبعد إمكانية وجود مثل هذه الموجودات. إذَنْ فالموجود ذو العلم الكلي تنقصه القدرة علىٰ خلق مخلوقات حرة، ويلزم من ذلك أنه ليس كامل القدرة، وبالعكس فالموجود الكامل القدرة لديه المقدرة علىٰ خلق مخلوقات =



= حرة، ويلزم من ذلك أنه لا علم له بما الذي ستفعله هذه المخلوقات لو وجدت، والنتيجة أن صفتي العلم الكلي والقدرة الكلية لا يمكنهما أن يتسقا منطقيًّا معًا، ولو صحَّ ذلكَ فإن مفهوم الإله وفقا للمذهب التأليهي -الإله ذو الكمالات المطلقة والذي بني عليه كل صور الحجة الأنطولوجية- يسقط.

كان ليبنتز علىٰ وعْي بأن حُجة ديكارت الأنطولوجية لن تنجح، إذا لم يبرهن أولا علىٰ إمكان اجتماع الكمالات في كائن مفرد، فقام بإضافة ملحق للنسخة الديكارتية من الدليل الأنطولوجي بَرْهَنَ فيه علىٰ إمكان اجتماع كل الكمالات في كائن فرْد دون أن يكون ثمة تناقض منطقي، بدأ ليبنتز خطوات حُجته بتعريف الكمال فقال:

١- «الكمال هو الاسم الذي أطلقه علىٰ كل صفة بسيطة موجبة ومطلقة، أو كل صفة بسيطة تعبر بلا حد عما تعبر عنه». والمقصود بالصفة البسيطة هنا الصفة غير القابلة للتحليل، والمقصود بالصفة الموجبة التي هي ليست عبارة عن سلْب صفة أخرىٰ، السمة الأكثر رسوخا لمفهوم ليبنتز عن الكمال هي أنها لا تنطوي علىٰ أي سلب، وأما الجزء الأخير في عبارة ليبنتز، فيشير إلىٰ أن الصفة المطلقة ليست عبارة عن درجة محدودة من أي صفة، بل ليس لها حد علىٰ الإطلاق، إذن فكل الكمالات غير قابلة للتحليل.

٢- «لكن صفة من هذا النوع، بما إنها بسيطة لا يمكن تحليلها أو تعريفها». ثم فصَّل ليبنتز في بيانِ سببَ تلك النتيجة فقال: «وإلا لو كان الأمر خلاف ذلك لما كانت صفة بسيطة واحدة، بل ستكون إما عبارة عن مجموع أو صفة واحدة، لكن مقيدة بحدٍّ ولا تُفهم إلا من خلال سلب ما جاوز هذا الحد، وهذا خلاف الفرض من كونها صفة موجبة خالصة». والمقصود هنا أن الصفة البسيطة ليست عبارة عن اقتران لصفات أبسط؛ وهي لذلك لا يمكن تحليلها إلىٰ ما هو أبسط منها، وهي أيضا ليست عبارة عن صفة سلبية؛ حيث يرىٰ بعض الفلاسفة أن الصفة التي تكون عبارة سلْب صفة أخرىٰ لا تكون بسيطة، لكن ليبنتز لم يستعمل تلك الحجة هنا؛ ليؤكد أن الصفات السلبية ليست كمالات، واختار بدلًا من ذلك التماس حقيقة تعريف الكمال بالموجب.

٣- «من خلال تلك الاعتبارات، فإنه ليس صعبًا إظهار أن جميع الكمالات متسقة مع بعضها البعض، بمعنىٰ أنها من الممكن أن تكون في نفس الموضوع».

٤- «لنفترض قضية من هذا النوع: (أ، ب غير متسقتين) حيث أ، ب شكلان أو نوعان بسيطان من الكمالات..».. وأضاف ليبنتز أن معنىٰ (أ، ب غير متسقين) أي: أنه من المستحيل تواجدهما معا في موضوع واحد، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الفرض لصفتين أو أكثر من صفة.

٥- «من الواضح أن القضية المقترحة كمثال في الخطوة رقم ٤ لا يمكن إثباتها بدون تحليل مصطلح أ أو ب أو كلاهما». وبيان ذلك كالتالي: لنفترض أنه: إذا كانت القضية (أي: أ، ب غير متسقتين) مبرهنة، فإنه لا بد أن يكون ذلك بموجب بعض السمات للبنية المنطقية للقضية، نفترض مع ذلك أنه: إذا كان البرهان مبنيًّا علىٰ بعض جوانب البنية المنطقية الداخلية لمصطح في القضية، فلا بد أن يعتمد علىٰ تحليل لهذا المصطلح. وبالتالي إذا كانت القضية: (أ، ب غير متسقتين) يمكن البرهنة عليها بدون أي تحليل لكل من أ، ب فإن البرهان لا بد وأن يكون من بنية منطقية للقضية بمعزل عن أي بنية داخلية للمصطلحات، وإذا كان ذلك كذلك فإن البنية المنطقية للقضية لن تتأثر باستيعاض أي مصطلحات مختلفة لـ أ، ب؛ لذلك إذا كانت القضية: (أ، ب غير متسقتين) يمكن إثباتها بدون تحليل كل من =



افتراض أن الله هو الموجود الكامل لا يخدم صياغة مفهوم الله، ولكن فقط يحقق ما جاء به الوحي، الإصلاحيون علىٰ سبيل المثال يعتمدون اعتمادًا كبيرًا علىٰ الوحي؛ لقناعتهم بأن العقل البشري أظلم بسبب الفساد، وهو لذلك غير مؤهل لتشكيل مفهوم الله.

أ- اللاجسمية Incorporeality

اللاجسمية تعني أن الله لا جسم له (من الكلمة اللاتينية incorporale)، أو أنه غير مادي، وهذه عقيدة مركزية في الديانات التوحيدية، والتي تؤكد علىٰ أن أي إشارة لعين الله، أو سمْع الله، أو عقل الله، وما شابه ذلك - هو تصوير إنساني، ويعتبر الاعتقاد المسيحي في التجسُّد حالة فريدة؛ حيث يتخذ الله صورة بشرية في شخص المسيح.

وفي حين يعتبر البعض لاجسمانية الله حقيقة تحليلية (أي: تظهر حقيقتها من نفس تعريف كلمة «الله»)، يستنتجها آخرون من صفة أو أكثر من صفاته الأخرىٰ، بناء علىٰ ذلك لا يمكن أن يكون الله جسما؛ لأن ذلك من شأنه أن يحول بينه وبين كونه -علىٰ سبيل المثال- أزليًا لا يتغير، بسيطا. بالإضافة لذلك لو كان الله جسمًا وفي كل مكان، فسيبدو ذلك وكأن كل الأشياء المادية جزء من الله، استنتج آخرون صفة اللاجسمانية من العنصر اللامادي الواضح في الطبيعة البشرية، والذي يطلق عليه الروح أو النفس.

= أ، ب فإن هذا البرهان سيكون لبنية منطقية تشترك فيها القضية مع قضية (س، ص غير متسقتين) ويمكن تقديم برهان مماثل لهذا الأخير، وهكذا يمكن إثبات أن جميع الصفات غير متسقة، وحيث إن هذه النتيجة غير منطقية، فتوجب أن نستنتج أن قضية (أ، ب غير متسقتين) لا يمكن برهنة صحتها بدون تحليل كل من أ،ب.

٦- «لكن أ، ب غير قابلة للتحليل» حيث إنهما كمالات كما فرض في رقم ٤ وكل الكمالات غير قابلة للتحليل بواسطة الخطوة رقم ٢.

٧- «ينتج أن هذه القضية لا يمكن البرهنة عليها» وإذا كان لا يمكن البرهنة علىٰ عدم اتساق كمالين، فإنه يتبع من ذلك إمكان وجود موضوع صالح لجميع الكمالات. انظر:

Kenneth Einar Himma, Anselm: Ontological Argument for God's Existence, Internet Encyclopedia of Philosophy.

Robert Merrihew Adams, Leibniz: determinist, theist, idealist, (Oxford University Press, 1994), p. 142-156.



ب- البساطة Simplicity

البساطة تعني: أن الله بلا أجزاء أو تمايزات حقيقية[1]، بناء علىٰ ذلك اعتبر الأفلاطوني المحدث أفلوطين أن الله لا صفة له، في حين تعترف المسيحية بشكل عام بشرعية الكلام عن الصفات، بالنسبة إلىٰ الأكويني فإن الله حتىٰ يكون بسيطًا لا بد أن يكون (من بين الأشياء الأخرىٰ) لاجسميًّا، متطابقًا مع طبيعته، ولا يكون فرْدًا من جنس تشترك أفراده في طبيعة مشتركة، قال الأكويني: إن الله الكمالات التي ننسبها له، لكنها توجد فيه في وحدة لا يمكن تصورها بحيث إننا لا يمكننا فهم الحقيقة وراء عباراتنا، عندما نصف الله بالخيرية، فهي لا تعني بالضبط ما تعنيه عندما ننسبها لمخلوق (معنًى متواطئ)، كما أنها لا تعني شيئًا مختلفًا تمامًا (مشترك لفظي). بل إن معناها تناظري أي: إنها تدل -بمعنًى ما- علىٰ نفس الشيء، وتدل -وبمعنىٰ آخر- علىٰ شيء مختلف، أصرَّ ابن ميمون علىٰ الأخذ بالمشترك اللفظي وحده، وينتج عن ذلك أن الصفات السلبية فقط هي التي يمكن أن تنسب إلىٰ الله، ومع ذلك فقد اعترف أنه حتىٰ الصفات السلبية تعطي بعض التصور للموجود الإلهي، في الإسلام نجد معظم الفلاسفة (كالفارابي) تبنوْا فكرة البساطة الإلهية، بينما رفضها معظم المتكلمين[2]، وبعضهم استعملها لدحْض الثالوث، وكان أوغسطين قد اعترف بالتعارض بين البساطة والتثليث،

---

(١) وعليه فالبساطة الإلهية تنفي أي تمايز أنطولوجي حقيقي بين ذات الله وصفاته، كما تنفي عن الذات الإلهية التغيير والتركيب، وتدل علىٰ أنه لا يمكن بحال أن تتطابق ذات الله المتعالية مع المخلوقات المتغيرة المركبة المتكثرة، وبالتالي تنفي البساطة كل أشكال وحدة الوجود.

(٢) وهم تيار الصفاتية من الأشاعرة والماتريدية ومتكلمي السلف كابن تيمية الذين أثبتوا لله صفاتٍ إيجابيةً، بخلاف الإسماعيلية (وهم في أقصىٰ طرف التعطيل)، والمعتزلة وَمَنْ سار علىٰ نهجهم من متأخري الشيعة الذين نفوْا الصفات بدعوىٰ أنها تقتضي تعدُّد القدماء، وبالتالي تعدُّد الآلهة حيث إن القدم أخصُّ وصف الإله عندهم؛ وكذلك لأن إثبات الصفات يقتضي التركيب والتكثير في ذاته، والتركيب علامة الاحتياج، والمحتاج إلىٰ الغير ممكن، فالواجب بالذات بسيط واحد من كل وجه لا تكثير فيه ولا تركيب، ردَّ الصفاتية بأن إثبات الصفات لا يقتضي تركيب الذات من أجزاء؛ فالمغايرة بين الذات والصفات هو مجرد تغايُر بين مفهوم كلٍّ منها، وبين مفهوم الذات المجردة عن الصفات، إذا أمكن للعقل أن يتصوَّرها أو يتوهمها علىٰ هذا النحو المجرد؛ فليست صفة الموصوف أجزاءً له ولا أبعاضًا يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتىٰ يصح أن يقال: هي مركبة منه، فلا تكثير ولا انقسام في مفهوم الإله الواحد.



لكنه اعتقد أن الحل يكمن في الفهم السديد للثالوث[1].

ج- **الوحدانية** Unity

الوحدانية، تؤكد الأديان التوحيدية علىٰ أنه لا إله إلا إله واحد، وتضيف المسيحية لهذا المفهوم أنه ثمة ثلاثة أقانيم متمايزة في إله واحد، يعبر عن ذلك علىٰ سبيل التقريب بالقول: إن الله جوهر واحد في ثلاثة أشخاص، حاجج الأكويني علىٰ أنه لا يمكن أن يكون ثمة إلهان؛ لأنه لن يكون كلٌّ منهما مطلق الكمال حيث سيفتقد أحدهما صفة يمتلكها الآخر (Summa Theologica Ia, 11, 3). وقال **ريتشارد سوينبرن**[2] Richard Swinburne: إن فرضية المذهب التأليهي أبسط من المذهب الشركي؛ حيث يفترض هذا الأخير كائنات أكثر ذي قدرات متنوعة وعلاقات أكثر؛ لذلك فإن المذهب التأليهي هو الأرجح حيث إن الفروض الأبسط تظهر صدقها في أغلب الأحيان[3]. بالإضافة لذلك، فإن العالم يعرب عن وحدانية الله، من خلال قوانينه الطبيعية الكلية علىٰ سبيل المثال، هذه الوحدة في الطبيعة تبرهن علىٰ أن الذي أبدعها إله واحد. (The Existence of God, 1991, pp. 141-2).

د. **السرمدية** Eternity

السرمدية، تحدث مؤلفو الكتاب المقدس عن تذكُّر الله للماضي، وعلمه بالمستقبل، وفعله في الحاضر. الله وفْقًا للفكر المسيحي المبكر، موجود للأبد، بلا بداية ولا نهاية، والأحداث بالنسبة إليه ماضٍ وحاضر ومستقبل، ذهب الفكر المسيحي في مرحلة لاحقة وتحت تأثير الأفلاطونية المحدثة كما يقال - إلىٰ أن الله لا يوجد في الزمان ولكن خارجه، فالله لاوقْتيٌّ بمعنىٰ أن كل شيء بالنسبة إليه متزامن، فلا يوجد ماضٍ ولا حاضر ولا مستقبل، هذا التصور المتأخر تبنَّاه

---

(١) للنظر في محاولة أوغسطين لحل التعارض بين التثليث والبساطة، انظر:
John P. Rosheger, Augustine and Divine Simplicity, New Blackfriars, Vol. 77, No. 901 (-February 1996), pp. 72-83.

(٢) ريتشارد سوينبرن، فيلسوف بريطاني ولد عام ١٩٣٤، مهتمٌّ بفلسفة الدين وفلسفة العلم، وله جهود بارزة في تأييد الأدلة الفلسفية علىٰ وجود الله، وثنائية العقل والبدن، درس في جامعة أكسفورد وجامعة كيل.

(٣) راجع نصل أوكام، تعليق رقم ٨١.



أوغسطين وأنسلم والأكويني، وعبر عنه **بويثيوس**[١] Boethius، تعبيرًا كلاسيكيًّا، بقوله: «السرمدية هي الامتلاك الكامل والشامل لحياة لا تنتهي، دفعة واحدة» (Consolation of Philosophy, V, vi). نظر بويثيوس إلىٰ الموجود السرْمدي اللازماني كموجود سامٍ؛ لأنه لا يفتقر إلىٰ الماضي ولا المستقبل؛ فوجوده بالكلية في الحاضر اللازماني.

وزاد عن فكرة اللازماني في العصور الحديثة إي. إل. ماسكال، ونورمان كرتزمان، وإليانور ستمب، وبول هيلم، وبريان لفتو. وتشمل الحجج المؤيدة لهذه القضية: أن اللازمانية تجعل الله أكثر تعاليًا، تبسط مسألة العلم المسبق[٢]، تقترح نفس العلاقة الإلهية للزمان والمكان - أي: إن الله خارجهما، علاوة علىٰ ذلك، تسمح أن يكون خلْق الزمان مقارنًا لخلق المادة، أما الحجج المؤيدة للرؤية المبكرة والتي تذهب إلىٰ أن الله قديم لكنه يوجد في الزمان، فتشمل: تطلب الشخصية وجودا في الزمان؛ لأنه فقط في الزمان يمكن أن يكون ثمة قصد وفعل وعلم وتذكر وما شابه ذلك؛ وإنه لمن الصعب أن تفسر كيف يمكن للإله اللازماني (الخارج عن الزمان) أن يعرف أو يتجاوب مع الأحداث، كما أن فكرة اللازماني الأزلي فكرة غير متسقة.

---

(١) بويثيوس، مفكر مسيحي روماني، ولد في روما عام ٤٨٠، وتلقَّىٰ تعليمه في أثينا ثم انتقل إلىٰ إيطاليا، وتتركز أهمية بويثيوس في كونه مترجمًا لا مفكرًا، وقد أدت ترجمته لأبحاث ورسائل أرسطو في المنطق مع تعليقاته عليها دورًا مهمًّا في الحفاظ علىٰ هذه النظريات، خصوصًا بعد فِقْدان التعليم التقليدي، أُعْدِمَ بويثيوس بتهمة الخيانة العظمىٰ عام ٥٢٤م.

(٢) مشكلة العلم المسبق هي: المشكلة الناتجة عن حقيقة الإحاطة المسبقة في علم الله بما سيقع، وحرية الإنسان: فإذا كان الله عليمًا بكل شيء منذ الأزل، فإن كل ما قدرته العناية الإلهية سلفا لا بد وأن يقع ويتم، وعليه فإننا نجابه بالتساؤل: لما كان الله عليمًا منذ الأزل بما هو واقع من أعمال البشر وإرادتهم، فأين إذن تقع الإرادة الحرة للإنسان؟ استعمل بويثيوس فكرة الموجود اللازماني للإجابة علىٰ هذا السؤال، فقرر أن الله لا يستبق ما سوف يقع من أحداث بالمعنىٰ الذي تفهمه عقولنا البشرية؛ لأن الله أزليٌّ لانهائيٌّ ومحيط بكل الأمور، ومن ثَمَّ فإن معرفة الله القبلية معرفة أبدية وفي ديمومة قائمة حاضرة، لا ماض ولا مستقبل يحدها، وهذه المعرفة الأزلية لِمَا كان ولما هو كائن ولما سوف يكون - لا تفرض الحتمية علىٰ الحدث الآن، بمعنىً أن معرفة الله الأبدية الدائمة بأفعال الإنسان -لمحض إرادته الحرة وهي المستقبل بالنسبة إليه- لا تجعل من هذه الأفعال أمرًا محتومًا واجب الوقوع بحيث تُلغىٰ الإرادة البشرية الحرة. انظر:

فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني القسم الأول، ص١٤٤.



هـ- عدم التغير Immutability

عدم التغير (الثبات الإلهي). أولئك الذين ذهبوا إلىٰ أن الله خارج الزمان يمكنهم أن يقولوا إن الله لا يمكن أن يتغير؛ لأن أي تغير لا بد أن يقع في الزمان. وكذلك الرأي القائل بأن الله هو الموجود ذو الكمال المطلق يمكنهم أيضا أن يستنتجوا أنه لا يمكن أن يتغير؛ حيث إنه إذا كان كاملا فلا يمكنه أن يتغير لا إلىٰ الأفضل ولا إلىٰ الأسوء. البساطة يمكنها أيضا أن تشكل أساسا لقبول الثبات الإلهي؛ ذلك لأن الأشياء الوحيدة الخاضعة للتغيير هي الأشياء التي لها أجزاء. ومعنىٰ الثبات قد يحمل علىٰ وجه قوي؛ بمعنىٰ أنه إذا كان المحمول (ح) ينطبق علىٰ الله في أي وقت فيجب أن ينطبق في كل الوقت. لكن هذا المعنىٰ شامل جدا؛ حيث إنه يجلب في مناقشة الثبات الإلهي أشياء متغيرة لكنها يستحيل أن تتغير في الله. علىٰ سبيل المثال: «سميث يؤمن بالله» من الممكن أن تكون قضية كاذبة أمس صادقة اليوم، ومع ذلك لم يحدث أي تغير في الله. وأما الثبات بالمعنىٰ الأضعف والأقل إشكالية فهو المعنىٰ الذي يستلزم فقط عدم تغيره في الذات والغاية. هذا المعنىٰ الأضعف يتناسب بصورة جيدة مع الرأي القائل بأن الله موجود في الزمان؛ حيث يمكن أن يكون ثابتا ومع ذلك يصدر عنه فعل، أو يغفر لشخص ما، إلخ. وهكذا فإن الحمل من قبيل «الله يحمي س من الضرر» يمكن أن يتحقق في وقت دون آخر ويظل الله ثابتا. المعنىٰ القوي للثبات يتناسب بصورة جيدة مع الإله الذي هو خارج الزمان.

و- القدرة الشاملة Omnipotence

القدرة الشاملة. الزعم بأن الله قادر علىٰ كل شيء كان موضوعا لعدد من التحفظات. أولا: أكد الكثيرون تصور الكتاب المقدس: أن الله لا يمكنه أن يفعل ما هو مناقض أخلاقيا لطبيعته. وعلىٰ غرار أنسلم (Proslogion 7)، قال الأكويني: إن الله لا يمكنه أن يرتكب خطيئة[١] لأنه كامل القدرة؛ حيث إن الخطيئة هي قصور عن الكمال (Summa Theologica, Ia,25,3). أما نيلسون بايك فقال: من الممكن منطقيًّا أن يرتكب الخطيئة لكنه لن يفعل ما هو مضاد لطبيعته،

---

(١) كأن يظلم مثلا.



يقول الأكويني أيضًا: إن الله لا يمكنه فعل الأمور الأخرىٰ التي يمكن للموجودات المادية أن يقوموا بها، ولا يمكنه أن يفعل ما هو مستحيل منطقيًّا، مثل أن يجعل الدائرة مربعا، ديكارت هو أحد القلائل الذين حملوا رؤية مغايرة، حيث ذهب إلىٰ أن قوانين الرياضيات والمنطق خاضعة لإرادة الله (Descartes' Descartes Conversation with Burman, 22, 90). ولعل أكبر وأهم التحديات الموجهة لصفة القدرة، هو ذلك الذي يتعلق بوجود الشر، فيبدو ظاهريًّا من أول وهلة أن الشر لم يكن ليوجد إذا كان الإله خيرًا وكامل القدرة، تنكر المعالجة اللاهوتية قدرة الله علىٰ كل شيء، فالعلوم المسيحية تنكر الواقعية المطلقة للشر، وبعض مفكري (ما بعد الهولوكوست) يبدون وكأنهم يتشككون في خيرية الله، دافع أوغسطين عن المفهوم الأرثوذكسي لله، علىٰ أساس أنه فعل ما هو خير بخلقه كائناتٍ حُرَّةً، لكنهم استعملوا حريتهم في فعل الشر، وبعض المعاناة هو نتيجة عادلة للخطيئة، بالإضافة لذلك، فإن الشر بما أنه فِقْدان أو نقص للخير، فلا يمكننا أن نسأل لماذا خلقه الله؛ حيث إنه ليس إلا مجرد غياب أو سلْب لوجود شيء، وقد رأىٰ كل من الأكويني وليبنتز وآخرون أن بعض الخير لا يوجد إلا في حضور بعض أنواع الشر، علىٰ سبيل المثال: المغفرة لا توجد إلا حيث توجد الخطيئة، في ضوء هذه الخيرات الثانوية جادل ليبتنز أنه من بيْن كل العوالم الممكنة - خلق الله هذا العالم كأفضل العوالم، من حيث التوازن الممكن بين الخير والشر، بعض المفكرين لجؤوا إلىٰ فكرة الحياة المستقبلية؛ لتسوية التفاوت البيِّن في توازن الخير علىٰ الشر، فما يمن الله به علىٰ عباده في الحياة المستقبلية، كما يقال، أكثر من التعويض عن معاناتهم في هذه الحياة الدنيا، طوَّر فرانسيس ويليام أستون فكرة عن محدوديتنا في إدراك حقائق الأمور، وبالتالي لا يحق لنا أن نتشكك ما إذا كان الله لديه الأسباب الكافية للسماح بوجود الشر.

س- العلم الشامل Omniscience

العلم الشامل. في حين ذهب القليل -كابن سينا وابن رشد- إلىٰ أن الإله الذي ينقصه أنواعا معينة من المعارف سيكون أكثر كمالا، زعم الأكثرون إلىٰ أن الله عالم بكل شيء، قد تصاغ هذه العبارة أحيانًا بدقة أكثر، فيقال علىٰ سبيل



المثال: الله يعلم كل شيء مما هو ممكن منطقيًا أن يعلم، من المباحث المتعلقة بصفة العلم، والتي يرجع الاهتمام بها إلىٰ أرسطو (On Interpretation 9): الزعم بأن قضايا الأحداث الممكنة المستقبلية (أي: الأحداث التي لم تُحدِّد الأحداثُ الماضيةُ أسبابَها) ليس لصدقها قيمة، وإذا لم تكن قيمة لصدق هذه القضايا، فإنها بذلك تكون غير قابلة للمعرفة، حتىٰ بالنسبة إلىٰ الموجود الذي يعلم كل شيء (تبلْورت هذه الرؤية في العصور الحديثة في مذهب يُدْعىٰ: التأليهية المفتوحة[1] Open Theism). وقد زعم البعض أنه حتىٰ لو كانت أحداث المستقبل لها قيمة من حيث الصدق، فإنها منطقيًا غير قابلة للمعرفة، من المسائل ذات الأهمية الخاصة: العلاقة بين صفة العلم المطلق وحرية الإرادة الإنسانية، فإذا كان الله بالأمس يعلم علمًا غير قابل للتخطئة أني سأفعل (ج) اليوم، فمن الظاهر أنه ليس

---

(١) برزت النزعة التأليهية المفتوحة علىٰ ساحة فلسفة الدين، وبين الدوائر المسيحية الإنجيليكية منذ عام ١٩٩٤ عندما نشر كلٌّ من كلارك بنوك، وريتشارد رايس، وجون ساندرز، ووليام هاسكر، وديفيد باسنجر، كتاب The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God. يقرر هذا المذهب: أنه بسبب حب الله لنا ورغبته في أن نكون أحرارًا في مبادلة الحب بالمثل، فقد جعل علمه وتخطيطه للمستقبل مشروطًا بأفعالنا، فعلىٰ الرغم من كونه كامل العلم إلا أنه لا يعلم ما الذي سنفعله -بإرادتنا الحرة- في المستقبل، وعلىٰ الرغم من كونه كامل العلم، فقد اختار أن يدعنا؛ لنتعاون معه بحرية في الحكم وفي تطوير خلقه، وبالتالي فقد سمح لنا أيضا بالحرية في إحباط آماله بالنسبة إلينا، فالله يريد من كلٍّ منا أن يدخل بحرية في علاقة حب شخصية ديناميكية معه؛ ولذلك فقد ترك الأمر مفتوحًا لنا أن نختار خلاف ما أراد، وبينما تؤكد النزعة المفتوحة علىٰ أن الله يعلم كل الحقائق التي يمكن أن تعلم، فإنهم يدعون أنه ببساطة ليس ثمة حقائق بخصوص ما سيحدث في المستقبل غير المحدد (المفتوح)، بدلا من ذلك يرون أنها حقائق ممكنة، ولكن هذه الحقائق يمكن أن يعرفها أيُّ أحد بما في ذلك الله. وكما أن الله كامل القدرة ومع ذلك لا يمكنه أن يخلق مربع دائرة أو أن يجعل ٢ + ٢ = ٥ أو أن يقوم بأي شيء مستحيل منطقيًا - فكذلك صفة العلم المطلق، فالله يعرف كل شيء مما هو ممكن لأن يعرف، ولا يمكنه معرفة المستقبل الممكن حيث إن ذلك أيضا مستحيل، الله يعلم كل السبل الممكنة التي يمكن للعالم أن يمضي فيها في أي وقت من الأوقات، لكنه لا يعلم الطريق المعين الوحيد الذي سيمضي إليه العالم، ما دام أن بعض ما سيحدث في المستقبل ممكن، الله قد يتدخل في العالم في أي وقت شاء، وقد يقدر أن تكون أفعالنا وفقا لاختياره، لكنه حينها لا يمكن أن لا ينتهك حريتنا؛ لذلك فإن النزعة المفتوحة تؤمن بأن الله خلق عالما بحيث يمكن فيه أن يرفضه الكثير منا، ويتصرف بخلاف ما يريد، وذلك من أجل أن يمنحنا الفرصة علىٰ الاختيار الحر لأن نحبه ونطيعه. انظر:

James Rissler, Open Theism, The Internet Encyclopedia of Philosophy.



لديَّ بديل سوىٰ أن أفعل (ج) اليوم؛ هذه النتيجة تبدو أنها تنتهك حرية الإرادة؛ لحل هذه المشكلة لجأ توما الأكويني وبوثيوس إلىٰ فكرة لازمانيَّة الله، والتي تقتضي أن علم الله لا يوصف بماضٍ ولا مستقبل، قال الأكويني أيضا: إن الله قدَّر كل الأحداث، وقدَّر أنها سوف تقع بإرادة حرة، اعترض **دي مولينا**[1] De Molina بأن ذلك سينتهي بنا إلىٰ نفْي الإرادة الحرة، بنىٰ مولينا تصوُّره الخاص، ورأىٰ أن علم الله سابق منطقيًّا لتقديره لما سوف يكون، فالله يعلم ما الذي سيفعله الفرْد في كل الظروف الممكنة (تسمىٰ هذه الصفة العلم الأوسط[2] middle knowledge)،

---

(١) لويس دي مولينا (١٥٣٥- ١٦٠٠) لاهوتي ياسوعي إسباني، ومدافع قوي عن حرية الإرادة الإنسانية، درس في جامعة كويمبرا ثم في جامعة إيفورا بالبرتغال، ثم دعي إلىٰ إشغال كرسي اللاهوت الأخلاقي في مدريد، وظل هناك إلىٰ أن مات.

(٢) العلم الأوسط: إحدىٰ النظريات المنافسة للنزعة المفتوحة التي سعت للتوفيق بين حرية الإرادة الإنسانية والعلم الإلهي، ويطلق عليها أيضا المولينسية **Molinism** نسبةً للاهوتي اليسوعي لويس دي مولينا **Luis de Molina**. وهو أول من نسب (العلم الأوسط) إلىٰ الله، وفسر تقدير الله لما سيكون من خلال هذا المصطلح، يمكن تعريف العلم الأوسط بأنه علم ما قبل الإرادة لجميع الفرضيات المضادة الحقيقية لحرية الخلق prevolitional knowledge of all true counterfactuals of creaturely freedom. فإذا سألنا -علىٰ سبيل المثال:- لو أن كانط لم يطلعْ علىٰ فلسفة هيوم هل كان سيتبنىٰ الفلسفة الديكارتية؟ إذا كنت تعتقد أن الله يعلم الإجابة، فأنت هكذا تعتقد بصفة العلم الأوسط لله بحسب رؤية مولينا، فالعلم الأوسط هو العلم الذي يقبع بين العلم (الطبيعي) الإلهي لكل الطرق الممكنة التي يمكن أن يسير عليها العالم، وبين علمه (الحر) بالطريق الأوحد الذي سيمضي فيه العالم وفقا لما قدره، والعلم الطبيعي علم قبْلي (ما قبل الاختيار) للحقائق الضرورية بما في ذلك جميع الاحتمالات الممكنة للخلق. والعلم الحر علم بعْدي (ما بعد الاختيار) للحقائق الممكنة بما في ذلك كل الحقائق المستقبلية الممكنة، أما العلم الأوسط فهو علم قبْلي (ما قبل الاختيار) للحقائق الشرطية الممكنة، والتي هي علىٰ صورة: إذا كان كذا وكذا، فإن الأمر كذا وكذا هو الذي سيكون، يشمل العلم الأوسط كل الحقائق حول الكيفية التي سيسير عليها العالم بحسب الشروط المتنوعة السابقة، هذه الحقائق لأنها معلومة قبل أن يريد الله أي شيء، فهي خارج سيطرته، من خلال العلم الأوسط، فإن الله قد يكون عَلِمَ أين سيضع آدم وحواء في جنة عدن علىٰ نفس النحو الذي تم بالفعل، ثم إنهما سيعصيان بالأكل من الشجرة، وقد يكون علم أنهما إن فعلا ذلك ثم طردهم بالتالي من الجنة، فإن الأحداث ستظهر بطريقة معينة، فعلم الله الأوسط يشمل كل الشروط الاحتمالية الحقيقية للكيفية التي سيتصرف بها الأشخاص في الظروف المختلفة التي قد يضعهم فيها، وقد أطلق علىٰ هذه الشروط الاحتمالية (الفرضيات المضادة لحرية المخلوق)، استنادا إلىٰ هذا العلم الأوسط الشامل، فإن الله قد علم كيف ستتكشف الأحداث بحسب أي فعل خلقي قد يقرر أداءه، وعلىٰ افتراض أن حرية الإرادة متوافقة مع العلم بكيفية تصرُّف الفرد في الظروف =



وهو يقدر هذه الظروف بحيث يتضافر الشخص بحرية مع الخطة الإلهية، إذن فالعلم المسبق متوافق مع حرية الإرادة[1]. أقرَّ آخرون بأن المعرفة المسبقة تتعارض مع الإرادة الحرة؛ لكنهم زعموا أن الله حدَّ من علمه للأحداث المستقبلية طواعية حتىٰ يمكن أن تكون ثمة حرية باقية، وهذا يجعل معنىٰ صفة العلمْ المطلق مسألة امتلاك الأهلية للعلم[2] بدلًا من امتلاك علم معين. وثمة حل آخر لمشكلة العلم وحرية الإرادة يتحدىٰ فكرة أن علم الله يَحُدُّ من حرية الأفعال المستقبلية بأي شكل من الأشكال. فبينما يعلم الله ضرورة أني سأفعل (ج) غدًا، فإن ذلك لا يستلزم أنه من الضروري أن أفعل (ج). ما يعلمه الله هو ما سوف أختاره فعله بحرية، إذن فالله يعلم اليوم أني سأفعل (ج) غدا؛ لأنه في الغد سوف أختار بحرية أن أفعل (ج). ولكن إذا اخترت في الغد أن أفعل (ه)، إذن فالله يعلم اليوم أني غدا سوف أفعل (ه). هذا الرأي يتفق مع ما نعرفة عن العالم غير المعصوم للأحداث المستقبلية، ربما أعلم أن الشخص سوف يختار قطعة اللحم بدلا من شريحة لنشون، وبالرغم من ذلك لا يكون لي أدنىٰ تأثر علىٰ اختياره.

ح- عدم الشعور Impassibility

هناك العديد من التصورات المختلفة حول إمكانية أن يتأثر الله بمؤثر خارج عن ذاته، أما أرسطو فلأنه اعتبر التغير أمرًا متعارضًا مع الكمال، فقد خَلُصَ إلىٰ أن الله لا يمكن أن يتأثر بأي شيء خارج ذاته، علاوة علىٰ ذلك، فإن الله لا يستغرق

= المختلفة، فإن حريتنا ستبقىٰ سليمة غير منتهكة؛ بهذا ترىٰ المولينيسية أنها جمعت بين التمسك بحريتنا، وقدرة الله علىٰ تقرير ما الذي سيحدث تحديدا في خلقه. انظر:

John D. Laing, Middle Knowledge, The Internet Encyclopedia of Philosophy.

James Rissler, Open Theism, The Internet Encyclopedia of Philosophy.

(١) ومن الذين ذهبوا إلىٰ القول بالحرية والعلم المسبق بانيز (ت ١٦٠٤) وأنصاره الذين أقروا أن الله يعرف أفعال الإنسان الحرة المستقبلية عن طريق قراره بأن الفاعل الحر مقدَّر عليه أن يفعل، ومع ذلك بحرية، علىٰ نحو معين في ظروف معينة، ومن هؤلاء الذين دافعوا عن الحرية والعلم المسبق ليبنتز إلا أن ليبنتز يعالج المسألة من وجهة نظر منطقية، ويفسرهما علىٰ ضوء منطق الموضوع والمحمول (راجع تعليق رقم ١٤٣) في حين أن أنصار بانيز مثلا عالجوا المسألة من وجهة نظر ميتافيزيقية في الغالب. انظر: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة المجلد الرابع ص٣٨٧

(٢) أي: علم بالقوة لا بالفعل.



في المشاعر، ولكن في الفكر، وذاته هي موضوع فكره، وهكذا فإن الله غير متأثر بالعالم بأي شكل من الأشكال، استبعد الرواقيون المشاعر الإلهية؛ لأنهم اعتبروا السكينة فضيلة، والله يجب أن يكون هو المثال المطلق لها، ووافق يحيىٰ الدمشقي علىٰ عدم قابلية الله للمشاعر، لكنه شدَّد علىٰ أن سبب ذلك أنه هو السيد، وليس لأنه غير مكترث، وقبل الأكويني التصور الأرسطي بخصوص عدم قابلية الله للتغيير والمشاعر، فالله قادر علىٰ أن يؤثر لكن لا شيء يمكن أن يؤثر عليه، وعليه فإن العواطف التي تنبع من الله، مثل: الحب والفرح، هي في الله؛ أما العواطف الأخرىٰ: كالغضب والحزن، يمكن أن تسند إلىٰ الله علىٰ سبيل المجاز فقط، كل من المسيحية المبكرة، ومسيحية القرون الوسطىٰ، والمسيحية الإصلاحية بشكل عامٍّ تؤكد أنه بسبب أن الله لا يمكنه أن يخوض تجربة المعاناة، فإن المسيح عانىٰ في الصورة الإنسانية، وليس في طبيعته الإلهية، مع ذلك فإن فكرة عدم تأثر الله بالعالم أصبح يعاد النظر فيها في العصر الحديث، شهد كل من مولتمان والذي سُجِنَ كأسير حرب لدىٰ الألمان، وكيتاموري المفكر الياباني الحرب العالمية الثانية وعواقبها، وقد خَلُصَا إلىٰ أن الله لا بد وأنه حُرِّكَ بالمعاناة. دافع **ريتشارد كريل**[1] Richard Creel عن عدم قابلية الشعور بمعنىٰ: أن الله لا تتحكم فيه التأثيرات الخارجية، وقال -من بين أمور أخرىٰ قالها-: إن لله عواطف وانفعالات لكنها لا تخضع لأي شيء خارج نفسه، وهو يأخذ بعين الاعتبار الخير الأقصىٰ الذي سيأتي من المعاناة، المعاناة لا تجعل الحب أكثر إبهارًا، الإله الذي يعاني سيكون موضوعًا للشفقة أكثر منه موضوعًا للعبادة، المعادلة لا تتطلب قابلية الشعور؛ حيث إنها لا تحتاج أن تبنىٰ علىٰ العواطف، العلم الإلهي المطلق لا يتطلب قابلية المشاعر؛ بل يكفي فقط أن يعلم الله أن الشخص لديه انفعال عاطفي، ولا يحتاج الله أن يخوض تجربتها بنفسه، موقف

---

(١) ريتشارد كريل، فيلسوف ولاهوتي أمريكي، دَرَّسَ اللاهوت والفلسفة في جامعة إثاكا (نيويورك) لمدة ثلاثين عاما، ونشر العديد من المقالات وثلاثة كتب عندما كان يدرِّس في جامعة إثاكا وهي: (الدين والشك)، (عدم الشعور الإلهي)، (التفكير الفلسفي)، ونشر كُتُبًا أخرىٰ بصيغة الكاندل. عمل رئيسا للجمعية الفلسفية بنيويورك، وفي عام ٢٠٠٢ تقاعد ورجع إلىٰ بيته في مدينة بيلوكسي، ميسيسيبي، حيث وُلِدَ وترعرع.



الشفاعة من شأنه أن يسمح بالعواطف في الله لكن لا يعني ذلك أن تتحكم فيه المخلوقات بأي شكل من الأشكال، الله يتأثر بالعالم، ولكن فقط بالطريقة والمدىٰ الذي يأذن هو به.

ط- الخيرية Goodness

في حين كان الدين اليوناني الكلاسيكي ينسب للآلهة النواقصَ البشريةَ، أكَّد المذهب التأليهي منذ أفلاطون فصاعدًا أن الله خير محض، ولا يمكن أن يكون خالق أي شر (الجمهورية). في اليهودية يعتقد بأن الخيرية الإلهية قد تجلت خاصة في القانون (التوراة). وفي الإسلام يعتقد بأنها تجلت في الوحي الإلهي للحقيقة من خلال الأنبياء، خاصة كما أوحي في القرآن، وفي المسيحية تجلت في نعمة المسيح الكريمة باعتباره طريقا للخلاص.

وفي حين تشمل الخيرية جميع الكمالات الأخلاقية (علىٰ سبيل المثال: قول الحق، العدالة)، فإن الإحسان هو أبرز مظاهر الخيرية؛ حيث تتجه الإرادة لنفع الآخرين، الإصلاحيون والبروتستانت بشكل عام، يؤكدون أن إرادة الله لنفع المخلوقات، لا تتوقف علىٰ استحقاقهم وجدارتهم، ولكن فقط علىٰ الحب الإلهي، والحب الإلهي لا يغض النظر عن الاستحقاق فقط، بل إنه يظهر بوضوح حيث ينعدم الاستحقاق بالكلية، كظهور نعمة المسيح للإنسانية الهاوية؛ ولذلك فإن الغفران الإلهي وإصلاح البشر يُعتبرانِ أعلىٰ تعبير عن الإحسان، الإحسان يتقاطع مع صفة القدرة في أمر العناية، حيث ينظم الله الأحداث لتؤول إلىٰ عواقب خيرة، كما أنها تثير أيضا احتمالية التعارض بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، حين يزدري الإنسان أفعال الله في العالم.

تثير صفة الخير الإلهي المشكلة التالية: هل يريد الله (س) لأنها خير، أم أن (س) خير لأن الله أرادها؟ أما الأول فيبدو أنه سيحُدُّ من السيادة الإلهية، وأما الأخير فيبدو أنه سيجعل مفهوم الخير مفهوما اعتباطيا، قد تزول الاعتباطية بطريقة ما إذا ما فهمت إرادة الله علىٰ أنها تُحَدُّ بطبعه الذي لا يتغير، فالله مثلا لن يقرِّر أن يعذب من أجل التمتع؛ لأن طبيعته تأبىٰ ذلك وتُدِينُهُ إلىٰ الأبد؛ ولهذه المسألة تبعات علىٰ أخلاقيات الأحكام الإلهية، حيث إن الأفعال تكون حقًّا أو باطلًا؛



لأن الله أمر بها أو نهىٰ عنها (ويعاكس هذا التصور علىٰ سبيل المثال، تصور منافس يرىٰ أن الفعل حق أو باطل بحسب ما يحققه من تعزيز أعظم للسعادة).

وفيما يتعلق بمعرفتنا بالخير الإلهي، فرَّق الأكويني بين نظام ما هو كائن ونظام المعرفة؛ فكلٌّ الخير يأتي من الله لكننا نفهم الخير الإلهي من خلال استقراء الخير في المخلوقات، بالنسبة إلىٰ الأكويني هذا يتطلب وجود علاقة تناظر وتشابه (خلافا للمشترك اللفظي) بين الخير الإلهي والخير الإنساني، بالنسبة إلىٰ كانط فالخير الإلهي يعرف كمبدأ مسلم به للعقل العملي الخالص؛ فيجب أن يكون يوجد الله ليكافئ الفضيلة ويعاقب علىٰ الشر.

التحدي الأكبر للاعتقاد في صفة الخير الإلهي هو حقيقة أن الشر موجود، أو كما يطرح مؤخرا، كمّ ونوع الشر بدلا من حقيقته المجردة، تقل حدة المشكلة إذا تمَّ الاعتراف بأن الخير الإلهي لا يتطلب أن كل مخلوق يُخلق دائما ليخوض تجربة أكبر قدر ممكن من السعادة يمكن له أن يخوضها، وقد تشمل الأسباب علىٰ سبيل المثال: أنه من المستحيل أن تخوض كل المخلوقات مجتمعة تجربة السعادة القصوىٰ (علىٰ سبيل المثال: لأن السعادة القصوىٰ لفرد تحول دون السعادة القصوىٰ لآخر)، أو أن ثمة خيرا أعلىٰ من سعادة كل المخلوقات (علىٰ سبيل المثال: يرىٰ جون هيك أن النضج خير أعلىٰ، واكتسابه قد يترتب عليه بعض الامتعاض)، أو أن بعض أشكال الخير لا تتجلىٰ إلا عندما توجد أنواع معينة من الشر (علىٰ سبيل المثال: المغفرة تتطلب الخطيئة، كما ذكر في رقم ٦ أعلاه)؛ أو لأن فضل الله وإحسانه لا يُستحق ولا يُعطىٰ بناء علىٰ الجدارة، فلا يمكن تملكهما، ولا يمكن أن يعاب الله لعدم منحهما.



4, References and Further Reading

* Davis, Stephen T., *Logic and the Nature of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983).

o Deals with challenges to the logical consistency of theism.

* Fiddes, Paul S., *The Creative Suffering of God* (Oxford, 1988).

o In-depth treatment of impassibility.

* Hasker, W., *God, Time and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

* Hick, John, *Evil and the God of Love*, rev. ed (San Francisco, CA: Harper & Row, 1978).

- Overview of major historical views on evil; concludes that the world is a place of soul-making.

* Kelly, Joseph F., *The Problem of Evil in the Western Tradition: From the Book of Job to Modern Genetics* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002).

- Comprehensive and accessible survey of western thought on the subject.

* Kenny, A. *The God of the Philosophers* (Oxford, 1979).

* Morris, Thomas V., *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1991).

- Basic introduction to issues such as perfect being theology; God's goodness, power, and knowledge.

* Quinn, Philip and Charles Taliaferro eds. *A Companion to Philosophy of Religion* (Malden, MA: Blackwell, 1997).

- Contains 620 pages of articles by authorities; many of them introduce various aspects of theism, including attributes of God, pluralism, theism and modern science, and the problem of evil.

* Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism* (Oxford, 1977; rev. 1993).

- Discusses many aspects of theism to show its logical consistency.




مكتبة
الفكر الجديد

منطق تجسد اللّه

The Logic of God Incarnate

أحد فصول كتاب

DISPUTED QUESTIONS
IN THEOLOGY AND THE PHILOSOPHY
OF RELIGION

تأليف: جون هيك

John Harwood Hick




مكتبة
الفكر الجديد

منطق تجسد الله

I

قدم توماس ف. موريس Thomas V. Morris أهم معالجة فلسفية حديثة للكريستولوجيا[١] في كتابه (منطق تجسد الله)[٢]. دافع فيها عن المبدأ ذي المكانة الأرثوذكسية العالية القائل بأن «يسوع الناصري كان واحدًا، وكان نفس الشخص الله الابن، الشخص الثاني في الثالوث الإلهي» (ص١٣) دافع موريس عن هذا الأصل ضد الاعتراض الموجَّه له: من أن اجتماع الخصائص الإلهية والبشرية معًا في شخص واحد في الوقت نفسه أمْرٌ غير ممكن؛ وعليه فإنه من التناقض إسنادُ مجموعتيْنِ مختلفتيْنِ من الصفات ليسوع الناصري التاريخي، أعتقد أن دفاع موريس -بالرغم من كونه مثيرًا للإعجاب- لم ينجح في دفْع الاعتراض، بل علىٰ العكس من ذلك، لقد قدَّم توضيحًا آخر للأطروحة التي تقرِّر بأن أي محاولة لتوضيح فكرة التجسد الإلهي كنظرية ميتافيزيقية، وليس كمجاز ديني أو أسطورة دينية - فلا مناص من أن تكون إما مرفوضةً، أو -بحسب المصطلح التقليدي- هرطقةً.

تقوم حجة موريس الدفاعية علىٰ مرحلتين: المرحلة الأولىٰ (الفصل ٣) سعىٰ فيها لتأسيس الإمكان المنطقي العام لوجود موجود يمتلك مجموعتين من الخصائص، إحداهما أعلىٰ أنطولوجيا من الأخرىٰ، والمرحلة الثانية (من الفصل ٤-٦) سعىٰ فيها لبيان أنه ليس هناك سببٌ منطقيٌّ لرفض توافق الخصائص الإلهية والبشرية المختلفة في يسوع.

---

(١) الكريستولوجيا Christology: فرع في اللاهوت لدراسة طبيعة المسيح وشخصيته.

(٢) Thomas Morris, The Logic of God Incarnate (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986). (جون هيك)



II

بدأ موريس أولا بالإشارة إلىٰ الفرق بين الطبائع الفردية والطبائع النوعية. **الطبيعة الفردية** هي طبيعة أو جوهر فرد معين، تتكون هذه الطبيعة من: «مجموعة المشخصات والخصائص اللازمة والكافية معا؛ لتكون مطابقة - عدديا مع ذلك الشخص بعينه» (p. 38). وعليه فإن الطبيعة الفردية لجون سميث تتكون من مجموعة الخصائص والمشخصات التي من دونها لن يكون جون سميث هو ذلك الشخص بعينه كما هو في الواقع. أما **الطبيعة النوعية** فتتكون من: «مجموعة الخصائص المشتركة الكافية بمجموعها، واللازمة للفرد حتىٰ يكون عضوا في النوع» (p. 39). وبالتالي، علىٰ سبيل المثال طبيعة أو جوهر نوع مثل: (ذوات الأربع) تتكون من: امتلاك أربع أرْجُل، الشاة الواحدة تتشارك في هذه الطبيعة، لكنها أيضا تتشارك في طبائع نوعية أخرىٰ، مثل: (الثَّدييَّة)، وبهذا يظهر لنا التمييزُ بين الطبائع النوعية والفردية، أن نفس الفرد الواحد قد يمتلك أو يتشارك في طبيعتيْنِ مختلفتيْنِ، أو بمعنًى أوضح: قد يتشارك في طبيعتين **نوعيتين** مختلفتين. كما يقول موريس: «لا يملك الفرد أكثر من **طبيعة فردية** واحدة؛ لكن بالتأكيد لا يلزم من ذلك أن لا يملك سوىٰ **طبيعة نوعية** واحدة، فلا شك أن نفس مفهوم الطبيعة النوعية لا يستبعد -بحكم التعريف- إمكانية أن يكون لفرد واحد طبيعتان نوعيتان، وما تنسبه العقيدة الأرثوذكسية للمسيح من طبيعتين مختلفتين هو من جنس تلك الطبائع النوعية. (pp. 1-40).

يقدم موريس الآن فكرة التسلسل الهرمي الأنطولوجي، ويميز في الوقت نفسه بين امتلاك **(كامل)** الطبيعة النوعية، وبين الاقتصار علىٰ امتلاك **(مجرد)** الطبيعة النوعية:



لنتأمل حجرًا كريمًا كالماس مثلا، لدىٰ الماس كل الخصائص اللازمة لموجود مادي (الكتلة، الموضع الزمكاني، إلخ)؛ ولذا فهو كامل المادية؛ لنتأمل الآن تمساحًا، لدىٰ التمساح الخصائص اللازمة لموجود مادي؛ فهو **كامل** المادية. لكن بمعنًى ما يمكننا أن نقول: إن التمساح لا يقتصر علىٰ كونه **مجردَ** موجود مادي فحسب؛ فهو يتمتع بخصائص الحركة أيضا، وهو كائن عضوي، بخلاف الحجر الكريم (الماس) فهو **مجرد** موجود مادي بالإضافة إلىٰ كونه **كامل** المادية. والآن لنأخذْ حالة الإنسان، الإنسان البشري المتجسد، أيَّ إنسان تختاره، يملك كتلة وموضعا زمكانيا إلىٰ غير ذلك؛ فهو بالتالي **كامل** المادية. لكن، مرة أخرىٰ يمكننا القول بمعنًى ما إنه ليس **مجرد** موجود مادي فحسب، فهو يملك خصائص عضوية وحركية أيضا؛ لنقل إذن إنه **كامل** الحركية. لكن الإنسان علىٰ خلاف التمساح، ليس **مجرد** كائن متحرك؛ بل هو يملك خصائص عقلية وأخلاقية وجمالية وروحية، هذه الخصائص تفتقدها الكائنات التي تقتصر علىٰ **مجرد** كونها عضوية؛ لنقل إنه ينتمي إلىٰ مستوًى أنطولوجي أعلىٰ بموجب كونه إنسانا، وإذا كان الحال أنه لا ينتمي إلىٰ مستوًى أنطولوجي أعلىٰ من مستوىٰ الإنسانية، مثلي ومثلك، فهو **مجرد** إنسان، بالإضافة إلىٰ كونه **كامل** الإنسانية. (pp. 6-65)[١].

يطبق موريس بعد ذلك هذا المبدأ علىٰ الكريستولوجيا:

«طبقا للكريستولوجيا الأرثوذكسية، فإن المسيح كان **كامل** الإنسانية من غير أن

---

(١) من هنا يتبين أن العلاقة بين الخصائص التي تمثل **(كامل النوع)** وبين تلك التي تمثل **(مجرد النوع)** هي العموم والخصوص المطلق؛ أي: إن خصائص مجرد النوع أعمُّ مطلقا، وخصائص كامل النوع أخصُّ مطلقا، وعليه فكل موجود يملك خصائص مجرد النوع، يملك أيضا كامل النوع دون العكس، علىٰ سبيل المثال: إذا افترضنا موجودَيْن، أحدهما أعلىٰ أنطولوجيا من الآخر، كالإنسان والشاة مثلا، يملك الإنسان خصائص كامل الحركية (فهو متحرك بالإرادة) وتشترك الشاة معه في ذلك، فهي أيضا كاملة الحركية، ويفترقانِ في كون الشاة بالإضافة إلىٰ امتلاكها خصائص **كامل** الحركية، تمتلك أيضا خصائص أخرىٰ لا تخرج عن **مجرد** الحركية مثل: المشي علىٰ أربع، هذه الخصائص وإن كانت يشترك فيها كل الشياه لكنها عرضية خارجة عن ماهية النوع (الحركية)، وعليه فلا يلزم من اشتراك الكائن الأعلىٰ أنطولوجيا مع الأدنىٰ في خصائص **كامل النوع** أن يشترك معه أيضا في خصائص **مجرد النوع**، أو بمعنًى آخر لا يلزم من اشتراك الإنسان مع الشاة في خصائص كامل الحركية أن يشترك معها في خصائص مجرد الحركية.



يكون **مجرد** إنسان، لقد امتلك كل الخصائص الأساسية المكونة للطبيعة الإنسانية، ولكن كان لديه أيضا خصائص من نوع أعلىٰ . . . الأنثروبيولوجيا الفلسفية التي استخلصت من التصورات المسيحية بصورة خاصة، ستصنف كل الخصائص الإنسانية التي لا تتوافق منطقيًا مع التجسد الإلهي علىٰ أنها -علىٰ أحسن تقدير- لازمة لكينونة **مجرد الإنسان**. ومرة أخرىٰ لم يكن الزعم الخلقيدوني أن يسوع كان مجرد إنسان؛ بل كان -ولا يزال- كامل الإنسانية، بالإضافة إلىٰ الكينونة الإلهية. (p. 66).

ينظر موريس عند هذه النقطة إلىٰ خصائص بشرية معينة، هذه الخصائص «ربما تأتي إلىٰ حيز الوجود في وقت ما، وهي ممكنة الخلق، ومن الممكن أن تزول من الوجود» (p. 67). هذه الخصائص تم اختيارها بناءً علىٰ أنه من المستحيل - كما يبدو- أن تكون لله، حتىٰ مع الاستعانة بما يطلق عليه موريس: مناورة كينسوس أو الإخلاء الذاتي[1] (p. 61). في المقابل تبدو هذه الخصائص خصائص إنسانية أساسية، ولا يتوافق منطقيًا أن يكون الفرد الذي يمتلك تلك الخصائص إلهًا، أنكر موريس ذلك مدعيًا أنه علىٰ الرغم من أنها «خصائص إنسانية مشتركة» لكنها ليست من «الخصائص الأساسية اللازمة لكينونة الإنسان، قد تكون هذه الخصائص أو بعضها أساسية لكينونة **مجرد** الإنسان، لكن يمكن القول بما لا يتعارض مع القواعد الإبستمولوجية والميتافيزيقية، أن هذه الخصائص ليست أساسية لكينونة **كامل** الإنسان، حتىٰ تمثل جوهر النوع البشري». (p. 6). وعليه

---

(١) نظرية الإخلاء الذاتي (إخلاء الذات الإلهية في المسيح) Manoeuvre of Kenosis or Self-emptying:
تقوم هذه النظرية علىٰ فكرة أن الله لكي يصير بشرًا ويتجسد في شخص المسيح، كان لا بد له من تفريغ ذاته من بعض الصفات الإلهية، كالعلم الشامل والقدرة المطلقة والوجود في كل مكان والخالقية وحتىٰ الوعي بالألوهية، لكي يقدر الابن الأزلي، الأقنوم الثاني في الثالوث الإلهي أن يُصبح بشرًا، ولا يعود جامعًا بين نقيضيْ النقص البشري والكمال الإلهي، والبعض ذهب إلىٰ أن الألوهية قيَّدت نشاطها الإلهي خلال فترة التجسد لتتهيأ للوعي البشري المحدود والأصيل، ورغم استمالة هذا المبدأ للعديد من اللاهوتيين إلا أن المشكلة المنطقية لم تحل، إذ كيف يمكن لله أن يتخلّىٰ عن صفاته الإلهية، ويظل في نفس الوقت كامل اللألوهية؟ وكيف يمكن القول بأن الله القيوم الخالق الأزلي الذي يعتمد عليه كل شيء، كان خلال ثلاثين عاما من عمر المسيح خاليًا من كل ذلك؟ انظر:
وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، ص ١٧٣.



فإنه من حيث المبدأ لا يوجد سبب يبين لنا لماذا لا ينبغي أن يكون هناك موجودات كاملة الإنسانية وهي مع ذلك: أزلية، وغير مخلوقة، وغير حادثة. صحيح أنهم لن يكونوا **مجرد** بشر؛ فهم أكثر من مجرد بشر من غير أن يتخلوْا عن كونهم كاملي البشرية، كالتمساح الذي هو أكثر من مجرد مادة، من غير أن يتخلىٰ عن كونه كامل المادية.

بهذا تكتمل المرحلة الأولىٰ لحُجة موريس، وعلىٰ الرغم من أنه قد يبدو أنها فتحت باب إمكانية الكريستولوجيا الخلقيدونية، لكن هناك أعمالًا ضروريةً لا بد من القيام بها في المرحلة الثانية، ولكن قبل أن نتحول للمرحلة الثانية دعْنا ندقق النظر فيما قاله موريس.

علىٰ الرغم من أن المناقشات التي دارت مؤخرا حول مفهوم الهوية الفردية، ومفهوم الماهية قد أظهرت التعقيد الكامن في هذه المفاهيم، لكني لا أرىٰ سببا -يتطلبه مقصودنا من هذا البحث- يدعونا للتحقيق في التمييز بين الطبيعة الفردية والطبيعة النوعية، كما لا أرىٰ أن ثمة صعوبة في تقبل حقيقة أن الفرد يمكن أن يتمثل فيه أكثر من خاصية عامة واحدة (وتقريبا هذا ما يقع بالفعل دائما). لكن من الواضح أيضا أنه ليس كل الطبائع النوعية يمكن أن تكون متمثلة معا في نفس الفرد في الوقت نفسه، علىٰ سبيل المثال: المربعية (كون الشيء مربعًا) والدائرية، لا يمكن أن يكوِّنا معًا خاصية للشكل نفسه المسطح، ومعضلة الكريستولوجيا هي: كيف يمكن للطبيعتيْنِ المتميزيتيْنِ، الإلهية والإنسانية، أن يتمثلا معا في شخص المسيح الناصري؟

لقد قصد موريس من ربطه بين التمايز الموجود بين الخصائص المشتركة أو (مجرد س) والخصائص الأساسية الجوهرية أو (كامل س)؛ وبين فكرته في تمثل الطبائع النوعية لمستويات مختلفة في نفس الفرد = أن يفتح بَابا في هذا الاتجاه. في كل خطوة نصعد من خلالها السلم الأنطولوجي، من المادة غير المتحركة إلىٰ المادة الحية المتحركة إلىٰ الحي المتمتع بالخصائص العقلية والروحية، نجد أن الخصائص الأساسية أو (كامل س) للنوع الأدنىٰ قد حملت إلىٰ المستوىٰ الأعلىٰ التالي له. وإذا تقدمنا للأمام حيث المستوىٰ الإلهي سنصل



إلىٰ موجود لديه كل الخصائص الأساسية (كامل س) للموجودات التي في المستويات الدنيا -كالمادية، والحركية، والعقلانية، إلخ- بالإضافة إلىٰ الصفات والخصائص الأساسية للألوهية، وهذا هو يسوع المسيح. الشاهد مما سبق: بيان أنه بما أن فكرة امتلاك موجود ذي مستوًى أعلىٰ لبعض الخصائص الأساسية لموجودات ذي مستويات أدنىٰ - متماسكة منطقيا، فكذلك أيضا، بحكم الواقع فكرة أن يصبح موجود ذو مستوًى أعلىٰ متجسدًا كموجود ذي مستوىٰ أدنىٰ. قلت (بحكم الواقع)؛ لأنه ليس ثمة حجة ترابطية قد قدمت؛ فلا بد وأن موريس قد افترض أنه طالما من المعقول الكلام عن امتلاك الموجودات الأعلىٰ في السلم التصاعدي الأنطولوجي لخصائص الموجودات الأدنىٰ، فلا بد إذن -وبصورة تلقائية- أن يكون من المعقول الكلام عن موجودات أدنىٰ تمتلك خصائص الأعلىٰ؛ حيث إن هذا هو المبدأ المفترض في فكرة مجيء الله لامتلاك كل الخصائص الأساسية البشرية (كامل س).

لكن هل فعلا إمكانية امتلاك موجود ذي مستوًى أعلىٰ لخصائص موجود من مستوًى أدنىٰ تستلزم إمكانية العكس: أي أن يمتلك موجود من مستوىٰ أدنىٰ لخصائص موجود ذي مستوًى أعلىٰ؟ بالتأكيد يمكن لكينونة ذي مستوىٰ أعلىٰ أن تتقاسم خصائص مع كينونة ذي مستوًى أدنىٰ دون أن تفقد الأولىٰ بسبب ذلك مستواها الأعلىٰ؛ وبالتالي فإن التمساح الحي يمكن (بل وحتْمًا لا بد) أن يكون أيضا موجودًا ماديًّا، كذلك امتلاك الخصائص البشرية كالعقل والروحانية لا يمنع من امتلاك الخصائص الدنيا كالحياة العضوية والمادية أيضا، لكن هل يلزم عن ذلك أنه من الممكن للتمساح، ولنعتبره الآن كائنًا ذا مستوًى أدنىٰ، أن يمتلك خصائص إضافية لمستوىٰ الإنسانية الأعلىٰ من دون أن يتخلَّىٰ عن كونه تمساحا؟ دعْنا نحاول التجربة الفكرية المناسبة التالية: لنتخيلْ روحًا أو نفسًا إنسانية -تتمتع بالخصائص العقلية والأخلاقية والجمالية والروحانية- أصبحت متجسِّدة في تمساح موريس. (لا بد من افتراضِ روح إنسانية تحديدًا، بدلًا من جسم إنساني، حيث هكذا يبدو افتراض فكرة التجسد) نحن الآن نتخيل رجل - تمساح، مخلوق ذو ذكاء وعقل وروحانيات إنسانية لكنه من جنس التماسيح، مثل هذا الحيوان ربما يقال عنه: إنه يملك كل الخصائص الأساسية (كامل س)، وليس كل



الخصائص المشتركة (مجرد س) للتمساح، لا شك أنه بحكم قوانين الطبيعة، فإن شيئًا مثل هذا من الناحية التجريبية أو السببية مستحيل، فهذا الفرض يقتضي أن يكون لدىٰ التمساح مخ بحجم وتعقيد ذلك المخ الذي لا يوجد إلا في المستوىٰ البشري من التطور؛ وحيث إن المخ متمم للجهاز العصبي ككل واحد، وهذا بدوره ينطبق علىٰ جميع وظائف البنىٰ الجسدية والدورة الدموية والأيض، فسيكون علىٰ ما يبدو من غير الممكن لجسد التمساح أن يحافظ علىٰ المخ البشري المميز، وفي حالة تجسيد الله كإنسان سيكون هناك صعوبات مشابهة لمناقضة قوانين الطبيعية، كيف يمكن للمخ الإنساني المحدود أن يستقبل ويعالج ويحتفظ بالمعلومات الهائلة اللامحدودة التي يملكها الله ذو العلم الشامل؟ كيف يمكن للجسم البشري المحدود أن يكون مطيقا لقوة لا حدود لها؟ تبدو هذه أسئلة مشروعة، ولكن بصورة أكثر عمقًا، فإنه (كما لاحظ موريس) من الطبيعي جدًّا وبشكل مقنع أن نذهب إلىٰ أنه في حالة الأنواع البيولوجية، مثل التماسيح والبشر، فإنه من الخصائص الأساسية أن يكون لها نوع معين من الأصول الجينية، وفقا لهذه الرؤية فإن البشر بحكم التعريف نسل لبشر؛ وهم جزء من تيار مستمر من الحياة نطلق عليه إنسانا، هذا في حد ذاته جزء من تيار أكبر للحياة، والذي تطور عبر مئات الملايين من السنين، وتوالد عن طريق تغيرات تدريجية داخل أجناس لا حصر لها؛ لذلك أن تكون إنسانا هو أن تكون جزءًا من عملية التطور الكلي للحياة علىٰ هذه الأرض، وأحد تلك الأجزاء ما يسمَّىٰ بالإنسان العاقل homo sapiens sapiens. من الواضح أنه إذا كان هذا متطلبًا أساسيًّا للكينونة الإنسانية - فهو يبرز صعوبات تجاه العقيدة التقليدية التي تذهب إلىٰ أن المسيح كان له أُمٌّ بشرية لكن لم يكن له أبٌ بشري؛ حيث إنه لم يحمل إِذَنْ إلا نصف مجموعة الجينات الإنسانية الكاملة فقط، مع ذلك فإنا إذا وضعْنا في الاعتبار الدافع القوي الكافي أو التسليم جدلا، أعني: الالتزام بالكريستولوجيا الخلقيدونية، فإنه من الممكن التخلص من مثل هذه المشاكل بأن نقول: إن بنية الجسم البشري تنتمي إلىٰ مجموعة الخصائص البشرية المشتركة بدلا من انتمائها لمجموعة الخصائص البشرية الأساسية، وأيضا بالقول: إن الأصل الجيني ليس أساسيًّا لهوية النوع الطبيعي، علىٰ الأقل في حالة الإنسانية، هذا الأخير هو ما فعله موريس، قال إن:



الالتزام المسيحي بالعقيدة الأرثوذكسية في التجسد سيحتاج إلىٰ أن يذهب إلىٰ القول بأنه ليس هناك تعميم مستقِرٌّ حول الأصول الطبيعية لطبيعة النوع الإنساني، إذا كان ذلك صحيحًا فعندئذ فقط لن يكون هناك صعوبة بهذا الاعتبار مع الزعم الأرثوذوكسي بأن يسوع كان كامل الإنسانية علىٰ الرغم من أنه لم يكن لديه أبوة إنسانية، علاوة علىٰ ذلك بالمعنىٰ الدقيق للكلمة لم يأت إلىٰ الوجود علىٰ الإطلاق. (p. 69).

من الممكن إصدار مثل هذه الأحكام، علىٰ الرغم من كونها بالطبع تعسفية وأن الآخرين غير ملزمين بقبولها، مع ذلك يمضي موريس ليحدث ما قد يكون من وجهة نظره خطأ تدعيم حكمه بالحجج، من تلك الحجج أنه إذا كان الحكم بكونك إنسانًا يتطلب أن يكون لك آباء آدميون، إذن:

لنفترض -من أجل التبسيط- أن الله خلق آدم مباشرة من العدم جنبًا إلىٰ جنب مع الكون بأكمله. ثم ... آدم لم يكن إنسانًا أو نوعًا من الأسلاف البشرية التي تقول بها نظرية التطور التقليدية؛ حيث إنه لم يكن يمتلك النوع المتطلب الضروري من الأصل الطبيعي، لكن بعد ذلك ما هذا الذي يجعلنا نحن سلالة آدم؟ (p. 68)

مثل هذا الالتماس من شأنه أن يربط بين عقيدة التجسد والاستخدام الأصولي للكتب المقدسة بطريقة لن يرحب بها العديد من أصحاب الفكر الخلقيدوني الحديث، مع ذلك فإنه من الصحيح أن الإنسانية إذا كانت قد بدأت من خلق خاص كامل التشكل لآدم وحواء، فيتوجب علينا أن نعدل تعريف الإنسانية إلىٰ «آدم أو حواء أو سليل آدم أو حواء». من ناحية أخرىٰ إذا لم يكن هناك آدم ما قبل التاريخ، خلقه الله من لا شيء، فلا حاجة إلىٰ مثل هذا التعديل، لكن في أي من الحالتين لن يتأثر سؤال إنسانية يسوع. الحجة الداعمة الأخرىٰ لموريس لا تبدو لي أكثر قوة. قال:

لنفترض أنه في بعض مختبرات المستقبل تمكن العلماء من إنجاز مهمة مذهلة تتمثل في تشكيل كائن من الصفر (من المواد الكمياوية الأساسية إلخ) وكان هذا الكائن ذا قامة، وأعضاء ومظهر، وتألق، وقدرات إدراكية كما للإنسان العادي



البالغ الذكر؛ ولنفترض أنه تمتع بالسلوك الإنساني، بمعنىٰ أنه تزوج امرأة، وكان أبًا لطفل، وتقلد وظيفة، وأنشأ العديد من الصدقات الحميمة المرضية، هل سيكون هذا المخلوق إنسانًا أم لا؟ قد تتباين الحدوس تجاه هذا الأمر، لكن أعتقد أنه من الأقرب إلىٰ المعقول أن نقول: نعم. وإذا كان كذلك، فإن هذا يمدنا بنوع التصور الميتافيزيقي الذي نحتاج له لا لدعم عقيدة الخلق من العدم فقط، ولكن أيضا لدعم العقيدة الأرثوذكسية للتجسد. (p. 69).

لكن إذا كانت الكريستولوجيا الأرثوذكسية تتطلب هذا الحدس غير الملزم باعتراف موريس، في هذه الحالة، ألا يتسبب ذلك في أن يكون هذا الحدس عامل ضعف بدلًا من أن يكون عامل قوة؟ بالتأكيد، حتىٰ نختبر هذا الحدس في أشد أشكاله حساسية، لو أننا علمنا أن يسوع نفسه كان كهذا المخلوق الملفق الذي صنع في معمل، ألسنا كنا سنشعر أن هذه نكسة أكثر منها دعمًا لعقيدة أن يسوع كان إنسانًا أصيلًا؟ فمن يعلم أي قوة خاصة -كالقدرة علىٰ مقاومة الإغراءات والشهوات- يمكن أن يكون قد بُرمج عليها؟

لكن مع ذلك، دعونا في سبيل المحاججة، نسلِّم لموريس بالحق في إصدار مثل هذه الأحكام، علينا إذن أن نتصور في حالة أن إنسانًا تجسَّد كتمساح، أن بنيته الجسمية هي إحدىٰ الخصائص المشتركة للتمساح، وليست من الخصائص الأساسية[١]. قد يكون هناك -وفقا لذلك- تمساح ذو بنية داخلية مختلفة بحيث يمكن أن يحتوي مخًّا من نوع المخ البشري، وصحيح أنه في عالم واسع بما فيه الكفاية من الخطاب، فإن ما يعده المرء أمرًا أساسيًّا لماهية التمساح هو إلىٰ حد ما أمر مرن، يمكننا أن نذهب إلىٰ عوالم الخيال فنلتقي علىٰ غير توقُّع بحيوانات عاقلة متكلمة، كما في القصص الخيالية والأساطير، حتىٰ إنهم في بعض الأحيان يكونون علىٰ درجة عالية من الحكمة والخيرية، لكن هدفنا هنا أن نختبر فكرة تجسد الإله كإنسان ذي تاريخ أرضي عادي، وفي نطاق التاريخ الأرضي العادي، فإن مثل هذه الظاهرة المناقضة لقانون الطبيعة، أعني: ظاهرة التمساح - الرجل

(١) بمعنىٰ آخر أن بنية جسد التمساح ليست من الخصائص الجوهرية لماهية نوع التماسيح (كامل النوع)، ولكن من الخصائص العرضية المشتركة الخاصة بنوع التمساح (مجرد النوع).



الذي يتمتع بقوىٰ الذكاء البشري والكلام والأخلاق والوعي الروحي، ستبلغ من الدهشة والإغراب ما ستزعزع به أساسيات علم البيولوجيا المعترف بها، وجود مثل هذه الأعجوبة المعجزة ستكون -علىٰ أقل تقدير- أمرًا مثيرًا غير اعتيادي، بعبارة أخرىٰ إن تجسد نوع أعلىٰ في نوع أدنىٰ من شأنه حتمًا أن يكسر القالب العادي للنوع الأدنىٰ، لنأتي الآن إلىٰ القضية التي تعنينا مباشرة، السؤال هو: هل يمكن بأي معنًى، للشخص الثاني في الثالوث أن يصبح إنسانًا من دون أن يكسر القالب البشري؟ أليس رجلًا متمتعًا بالقدرة المطلقة والعلم المطلق، وكل الخصائص الإلهية الأساسية الأخرىٰ سيكون رجلًا لا يمكن لأحد أن يخطئه بشخص عادي أو مجرد موجود بشري؟ ومع ذلك كان يسوع الناصري يُنظر إليه من قبل معاصريه تحديدا علىٰ هذا الوجه الإنساني العادي، نعم، بالطبع لم يكن إنسانًا عاديًّا بالمعنىٰ الذي يفهم منه أنه كان متواضع الملكات أو غير ملحوظ، بل كان يسوع وفقًا لهذا المعنىٰ أكثر البشر استثنائية، لكنه لم يكن يُنظر إليه من قبل تلامذته -فضلا عن غيرهم- كإله بل كان يُنظر إليه كيسوع الناصري: «رجل أقامه الله بينكم بآيات وعجائب وعلامات صنعها الله بيده» (سفر أعمال الرسل ٢٢:٢).
فهو بهذا الاعتبار كان يُعتبر إنسانًا متميزًا ذا أهمية كبيرة، ربما حتىٰ كآخر نبي قبل مجيء المملكة، لكن يظل في النهاية إنسانًا وليس إلهًا، وهكذا فإن حُجة موريس علىٰ الإمكان العام لتجسُّد موجود ذي مستوًى أعلىٰ في موجود ذي مستوىٰ أدنىٰ لا تميل إلىٰ جعل الاعتقاد بأن يسوع كان هو الله متجسِّدا - معقولا؛ بل علىٰ العكس من ذلك تميل إلىٰ الضد، حيث إن مثل هذا التجسد لو حدث لكان أعجوبة جلية، معجزة تمشي علىٰ الأرض، لكن الأدلة التاريخية تشير إلىٰ أن يسوع لم يكن كذلك.

مع ذلك، هل من الممكن أن ننقذ الموقف بأن نفرق بين كون يسوع يمتلك خاصية القدرة المطلقة والعلم المطلق، إلخ وبين كونه يمتلك هذه القوىٰ ويمارسها؟ لو أنه مارسها لكان حقًّا أعجوبة متجلية ومعجزة تمشي علىٰ الأرض؛ لكن إذا كان يمتلكها دون أن يمارسها، فبالتأكيد لن يلاحظ أحد أيَّ فرْق في هذه النواحي بين يسوع وبين البشر العاديين، لا شك أن حيازة مثل هذه القوىٰ غير المستعملة أمر ممكن، لكن علينا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن أن نقول



علىٰ شخص يتمتع بقوىٰ لا حدود لها ويمتنع بإرادة منه من استخدامها - أنه يتشارك معنا في كامل طبيعتنا وحالتنا الإنسانية، أليس من شأن وعْي الفرد بألوهيته وقدرته المطلقة وعلمه الشامل أن يمنح تعاملاته -مع الخصوم علىٰ سبيل المثال- شخصية منتحلة معينة؟ ففي حين أن الرجل العادي أو المرأة العادية عرضة للضرر ممن يفوقهما قوة، فإن المسيح -ذا القدرة المطلقة- ما كان ليُصلب إلا إذا كان هو سمح بذلك، مرة أخرىٰ كائن إلهي واعٍ يعي أنه غير مخلوق وغير قابل للتضرر، لن يخشىٰ الموت كالإنسان العادي، هذا النوع من الصورة تقترب من رمز الإنجيل الرابع للمسيح، والذي هو من الناحية الجسدية -لا من الناحية النفسية ولا الروحية- إنسان، الرجل الإله الذي يمشي علىٰ الأرض بوعْي إلهي.

إن موريس بنظرته الثاقبة المثيرة للإعجاب علىٰ وعي بهذا الخطر الكامن في خطه الفكري، بناء علىٰ ذلك فقد اختتم هذه المرحلة من مناقشته بالاعتراف أن صورة الحجة تبدو لنا حتىٰ الآن غير مقبولة:

ألا يتبع من تلك الصورة الناتجة أن يسوع -والذي كان عليما بكل شيء وقادرا علىٰ كل شيء- واجب الوجود بالإضافة إلىٰ كل الصفات الإلهية الأخرىٰ، ليس هو الواعظ اليهودي المتجوّل؟ أليس هذا غريبًا إلىٰ أقصىٰ درجة ممكنة؟ كيف يمكن لهذا التصور أن يكون منسجمًا مع صورة الكتاب المقدس ليسوع كرجل محدود بين الرجال؟ كيف يمكن لموجود كهذا أن يقال عنه أنه يتقاسم معنا حالتنا الإنسانية؟ (p. 70).

وهكذا علينا أن نواجه -كما شرع موريس في المرحلة الثانية من حُجته- سؤال إمكانية الجمع بين الخصائص الإلهية والبشرية في نفس الفرد، وبشكل أكثر تحديدًا، هل مثل هذه الصفات الإلهية: كالوجود الذاتي الأزلي، وكونه خالق كل شيء غير الله، والعلم المطلق، والقدرة المطلقة، والوجود الكلي - يمكن أن تتوافق منطقيًّا مع كونه إنسانًا؟ لا يمكن القول في هذه المرحلة إن المسيحيين يعرفون بالملاحظة -أعني: ملاحظة يسوع المسيح- أنها متوافقة منطقيًّا؛ ذلك أننا عندما ننظر إلىٰ المسيح من خلال أفضل عدساتنا التاريخية لا نرىٰ هذه الصفات الإلهية. لقد كان من جميع الجوانب رجلًا رائعًا، ومقبولية العقيدة التي وضعتها



الأجيال اللاحقة من أن هذا الرجل الرائع كان الشخص الثاني من أشخاص الثالوث الإلهي متجسدا، يعتمد جزئيا علىٰ إمكان توافق الصفات الإلهية والبشرية، فإذا ثبت أن أيَّ جانب من هذيْنِ الجانبيْنِ غير متوافق، فالعقيدة إذن -في شكلها الخلقيدوني القوي- لا بد وأنها من أخطاء الإنسان؛ ولذلك يتوجب علينا الآن أن ننظر مباشرة في مسألة التوافق المنطقي هذه.



III

ؤال الذي يطرح نفسه هو: هل القول بأن المسيح كان يمتلك كلًّا من
ت الأساسية الإلهية والأساسية الإنسانية، حتىٰ يكون كامل الإلوهية وكامل
نية - قول متماسك من الناحية المنطقية؟ من وجه، ليس لهذا القول معنًى
منطقيًّا، فكيف يمكن لأي شخص أن يمتلك كلًّا من العلم الشامل الإلهي
ل الإنساني، القدرة الإلهية المطلقة والضعف الإنساني، الخيرية الإلهية
قة والإغواء البشري، الوجود الإلهي الكلي والجسم الإنساني المحدود؟!
واضح أنه حتىٰ نعقل الاعتقاد بأن يسوع كان رجلًا إلهًا يمتلك كل هذه
ج من الصفات المتناقضة - فإن نظرية معقدة ما ستكون مطلوبة هاهنا.

ظرية الأكثر سهولة في حالة النقاش الكريستولوجي الراهنة هي نظرية
ء[1] kenoticism، تلك النظرية القائلة بأن الله الابن لكي يصبح متجسدا -
فسه مؤقتا عن الصفات الإلهية التي لا تتوافق مع الكينونة الإنسانية الأصيلة،
، نظريات من هذا النوع خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن
ين، وقد شهدت مؤخرا إحياءً من قبل العديد من اللاهوتيين المعاصرين،
وريس مناقشة مثيرة للاهتمام بخصوص فكرة الإخلاء، تُظهر كيف يمكن أن
هذه الفكرة بطرق متباينة في درجة معقوليتها، وفي نهاية المطاف يخلص إلىٰ أنه
لصياغة الأكثر معقولية هي كسفينة محطمة علىٰ صخرة الثبات الإلهي[2]،

---

(1) ع التعليق رقم ١٦٠.

(2) ع صفة الثبات الإلهي في قسم الصفات من الرسالة الأولىٰ.



«باعتبار الثبات خاصية أو شكل لتمثيلات كل تلك الصفات اللازمة للإله، شيء أساسي للألوهية. باختصار، أي فرد يمتلك الصفات المكونة للإله لا يمكن أن يكون لحصوله عليها بداية، ولا يمكن أن يتوقف امتلاكه لها؛ بل امتلاكه لها ثابت (p. ٩٧). بهذا المفهوم للثبات تكون فكرة الإخلاء مستبعدة، النتيجة التي خلص إليها موريس تحديدًا ليس أن إمكانية فكرة الخلاء مستبعدة تماما، ولكن أنه من الصعب جدًّا الحفاظ علىٰ موقفها، وأن نجاح مثل هذه المناورة الصعبة غير متحقق بسبب ضعف احتمالية توافر نظرية مرضية بصورة أكبر؛ لذلك فإني لن أتبع موريس في مراحله المختلفة التي أوضح فيها رفضه لفكرة الإخلاء، ولكن سأنتقل مباشرة إلىٰ بديله المفضل، الذي هو: نظرية العقلين للمسيح.

وهذه هي النظرية:

في حالة تجسد الله، فإنه يتوجب علينا أن ندرك أنه ثمة نطاقين متمايزين من الوعي. أولا: هناك ما يمكن أن نطلق عليه العقل الأزلي لله الابن مع وعيه الإلهي المتميز، أيا كان لمثل ذلك أن يكون، هذا الوعي الإلهي يشمل النطاق الكامل للعلم المطلق. هناك، بالإضافة إلىٰ ذلك، وعي أرضي بصورة واضحة، جاء إلىٰ حيز الوجود ونمىٰ وترعرع مع نمو الطفل يسوع، وقد رُسمت الصورة المرئية لهذا الوعي من خلال ما رأته عيني المسيح، ورسمت مفاهيمه من خلال اللغة التي تعلمها المسيح، كان النطاق الأرضي للوعي، والوعي بالذات - إنسانيًا تمامًا. إنسان يهودي طبيعي من فلسطينيِّ القرن الأول، بإمكاننا أن نرىٰ النطاقين من الوعي (وعلىٰ نحو مماثل البنيتين العقليتين الداخلتين في نطاقهما) علىٰ النحو التالي: العقل الإلهي (لله الابن) يتضمن عقله الأرضي أو نطاق وعيه الأرضي دون العكس، بمعنىٰ أنه كان ثمة ما يمكن أن يطلق عليه علاقة الخصوص والعموم المطلق بين العقلين، فكِّرْ علىٰ سبيل المثال في برنامجيْنِ من برامج الحاسوب أو نظاميْنِ من نظم المعلومات، أحدهما يتضمن الآخر دون أن يتضمن هذا الأخير الأول، العقل الإلهي كان لديه الوصول الكامل والمباشر للخبرة الأرضية البشرية الناتجة عن التجسد، لكن الوعي الأرضي لم يكن لديه



مثل هذا الوصول الكامل والمباشر لمحتوىٰ العلم المطلق اللائق للكلمة[١] the Logos، لكن مثل هذا الوصول كان من الممكن أن يحصل في بعض الأحيان فقط في حالة ما إذا سمح العقل الإلهي بذلك، وهكذا كان هناك عمق ميتافيزيقي وشخصي لافتقار يسوع الإنسان في الحالة التي يفتقر فيها كل فرد هو مجرد إنسان. (pp. 102-3).

ولمزيد من التوضيح لفكرة العقلين الذي يتضمن أحدهما الآخر - قدَّم موريس في هذه المرحلة ثلاثة تشبيهات أخرىٰ، أحد هذه التشبيهات هو: مثال الحالم، الذي يشارك في تيار أحداث الحلم مع كونه علىٰ وعي شامل بدرجة ما أن كل هذا حلم، الوعي (الشامل) هنا يمثل الألوهية، ومادة الحلم تمثل العقل البشري. التشبيه الثاني هو: تشبيه مستويات الوعي المشار إليها في نظرية السيكولوجيا المعيارية: أن عقل اللاوعي المفترض، أو ما دون الوعي، يكون في حالة من عدم تماثل في الوصول مع العقل الواعي، وهذا إلىٰ حد ما يشبه ما هو مفترض بين الوعي الإلهي والوعي الأرضي لله المتجسد» (p. 105). والتشبيه الثالث هو: تشبيه الوعييْنِ في حالة الشخصية المتعددة (انفصام الشخصية):

في بعض حالات الشخصية المتعددة، تكون هناك شخصية واحدة ذو معرفة مباشرة وكاملة للخبرات التي خبرتها الشخصية أو الشخصيات الأخرىٰ، وكذلك للمعلومات التي جمعتها، وللأفعال التي قامت بها الشخصية أو الشخصيات الأخرىٰ، هذا النوع من المعرفة الذي لا يتحصَّل لدىٰ أي شخصية أخرىٰ من الشخصيات المتعددة. بعبارة أخرىٰ، يبدو أنه ثمة علاقات من عدم تماثل الوصول في مثل هذه الحالات، وهذا مثير للاهتمام. علىٰ الرغم من أنه بالطبع ليس تشبيهًا مطابقًا تمامًا لنوع العلاقة التي تطرحها نظرية العقلين في التفرقة بين العقل الإلهي والعقل البشري للمسيح. (p. 106).

الأمر المشترك بين كل هذه النماذج التشبيهية هو أنها تُعنىٰ بالعلاقة الإدراكية بين عقليْنِ، العقل الإلهي والبشري. يُنظر إلىٰ هذيْنِ العقليْنِ كمستودعات

(١) وهو الأقنوم الثاني في الثالوث الإلهي.



للمعلومات، أو كبنىٰ إدراكية أو أنظمة عقائدية، وتُعنىٰ النظرية[١] بالمدىٰ والطريقة التي يعي بها كل عقل محتويات العقل الآخر. ولكن مثل هذه الرؤية عن الحياة العقلية هي رؤية مجردة وذات بُعْد واحد. (وعلىٰ هذا النحو، فإن معالجة موريس العامة للدين كشيء يتكون من مجموعة من المعتقدات بصورة أساسية - تتساوق مع الرؤية الغربية المابعد تنويرية والتي تعرضت في الآونة الأخيرة لانتقادات خطيرة)[٢] بالنسبة إلىٰ الوعي الحي ليس الأمر مجرد بنية إدراكية فقط ولكن نشاط ديناميكي، ومعالجة للمعلومات المستقبلة من خلال الحواس، وممارسة مستمرة لقدرة الاختيار والقرار، واعتماد للمواقف، وممارسة لذاتها بصورة طوعية، فهو ينظر إلىٰ العالم بنغمات عاطفية متباينة، ويشعر بالعواطف، والتي تكون في بعض الأحيان قوية ومحددة للقرارات. هذا الفرق بين مفهوم موريس ذي البُعْد الواحد للعقل، وبين الواقع المتعدد الأبعاد - مهم. وسأبرهن أنه من ناحية، لا يمكن أن يكون الاعتبار الإدراكي المحض للعلاقة بين العقل الإلهي والبشري مساويًا للمعنىٰ الديني المهم للتجسد؛ ومن ناحية أخرىٰ إذا قمنا بتوسيع معنىٰ التجسد حتىٰ يشمل الإرادة والعاطفة فإن كريستولوجيا العقليْنِ لموريس تصبح غير مقبولة لسبب آخر- وهذا ما سأبينه الآن.

دعونا نمضىٰ قُدُمًا علىٰ مراحل؛ لنتأمل أولا حالة عدم التماثل المطلق في الوصول، فلدينا هنا تياران من الوعي: (أ) و(ب)، أحدهما يتضمن الآخر؛ بمعنىٰ أن (أ) علىٰ وعي بكل شيء يحدث في تيار الوعي (ب) بينما (ب) لا تعي محتويات وعي (أ). وهكذا، فإن الله الابن يمكن أن يعرف كل ما كان يجري في وعي يسوع، وأيضا في عقله اللاواعي، في حين أن يسوع لم يكن واعيًا علىٰ الإطلاق أن الابن كان يرصده، أو حتىٰ غير واع بوجود الابن.

وكما لاحظ موريس نفسه في (pp. 158-9) فإن هذا شيء تستلزمه عقيدة العلم الإلهي (من دون الحاجة إلىٰ تعيين الابن كعقل ذي علم شامل). فالإله العالم

---

(١) أي: نظرية العقلين الذي طرحها موريس.

(٢) See, for example, Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion (1962; San Francisco, Cal.: Harper & Row; and London: SPCK, 1978). «جون هيك»



بكل شيء يجب أن يكون عالما بمحتويات كل تيار من الوعي البشري، لكن مثل هذا الوصول الإدراكي غير المتماثل لا يشكل تجسدا إلهيًّا بأي معنًى من المعاني الدينية ذي الشأن؛ ذلك لأنه إذا كان التجسد هو الإدراك التام أحادي الطرف من قبل الله للوعي البشري فالله إذن متجسد علىٰ مستوًى واحد في الجميع، لكن هذه الفكرة ليست مقبولة أخلاقيًّا؛ لأن الله يجب أن يكون علىٰ علم تام بما يجري في أخبث العقول وأشدها انحرافا كما هو الحال في أطهر العقول وأطيبها؛ وعليه فإن الله بهذا الاعتبار متجسد في كل هؤلاء علىٰ قدم المساواة؛ لذلك فإن فكرة التجسد الإلهي الفريد في يسوع لا يمكن أن تستند علىٰ فكرة الوصول الإدراكي الحصري ذي الاتجاه الواحد بمفردها، سأعود حالا إلىٰ ردِّ موريس علىٰ هذه النقطة، لكن أولا علينا أن نلاحظ أن نظريته لا تفترض في الحقيقة هذا الوصول الحصري الأحادي الاتجاه بين العقلين، بل هو بالنسبة إليه -علىٰ الأقل - وصول ذو اتجاهين بصورة جزئية ومتقطعة. يقول:

العقل الإلهي كان يملك وصولًا تامًّا ومباشرًا للعقل الأرضي، للخبرة الإنسانية الناتجة عن التجسد، لكن الوعي الأرضي لم يملك مثل هذا الوصول التام والمباشر لمحتويات العلم الشامل الإلهي الحري بالكلمة the Logos، لكن مثل هذا الوصول قد يملكه أحيانا إذا سمح بذلك العقل الإلهي، وهكذا كان هناك عمق ميتافيزيقي وشخصي لافتقار يسوع الإنسان في الحالة التي يفتقر فيها كل فرد هو مجرد إنسان. (p. 103).

طبيعة الوصول المحدود للعقل البشري إلىٰ العقل الإلهي المفترضة هنا في حاجة إلىٰ تحديد أكثر اكتمالا، وأرىٰ أنه من الممكن عمل ذلك بطريقتيْنِ مختلفتيْنِ، إحداهما تتضمن إمكانية التفاعل والعلاقة المتبادلة بين العقلين الإلهي والبشري؛ ذلك أن نقول: في وقت معين ولدرجة معينة أصبح العقل البشري ليسوع واعيًا بكونه أحد عناصر وعي الله الابن الأكثر شمولًا وإحاطةً، لقد أصبح واعيًا بكونه في حالة وعي متبادلة (أنا - أنت) مع الشخص الثاني من الثالوث، في هذه اللحظات كان واعيًا بكونه في حضرة الله الابن، وفي الوقت نفسه كان واعيًا بأن الله الابن علىٰ وعي به، يبدو أن هذه الصورة تتلاءم مع إشارة العهد



الجديد لوعي المسيح، باستثناء أن الحضور الإلهي الشامل الذي كان يسوع علىٰ وعي به بشكل واضح، لم يكن بالطبع الشخص الثاني من الثالوث، ولكن ببساطة كان الله المعروف بالآب، الأب. لكن علاقة يسوع بالله، كما تجلىٰ في الأناجيل المتقاربة[1] synoptic gospels، لا تنطوي فقط علىٰ الجانب الإدراكي بل أيضا علىٰ الجانب الاختياري أو الإرادي، لم يكن فقط واعيًا بشكل كبير بحقيقة وحضور الله (علىٰ الأقل خلال فترة خدمته العامة، وربما فيما قبل ذلك أيضًا)، لكنه كان في علاقة نشطة معه، حيث كان يصلي لله، ويسمع صوته، ويستجيب لما يريده الله منه، لقد كان إحساسه بغاية الله من حياة البشرية علىٰ الأرض مرشدا لحياته علىٰ الدوام.

هذا النوع من التفاعل، حيث يكون الشخص واعيًا بشكل بالغ بحضور الله، ويتحدث إليه، ويسمع صوته (سواء داخليًّا أو خارجيًّا)، وواعيًا بإرادته – هو أمر يحدث للعديد من الرجال والنساء بدرجات متفاوتة، من الأمثلة البارزة: موسىٰ، أرميا، إشعياء، محمد، جورو ناناك، القديس فرانسيس، كبير، رومي، وغيرهم الكثير وصولا إلىٰ يومنا هذا، هذا النوع من الانفتاح والاستجابة الإنسانية لله هو الأساس لفهم علاقة المسيح بالله كما هو مقترح في كريستولوجيا الإلهام أو النعمة التي قدمها مؤخرًا لاهوتيون مثل دونالد بيلي Donald Baillie وجفري لامب Geoffrey Lampe[2]. وفقا لهؤلاء فإن المسيح كان واعيًا بالحضور الإلهي المحيط به، ومستجيبًا للإرادة الإلهية إلىٰ الحد الذي جعل من الممكن أن يقال (بعبارة مجازية): إن محبة الله تجسدت علىٰ الأرض في كلماته وأفعاله. لكن، ليس هذا النوع من التوضيح هو الذي عناه موريس من فكرة العقليْنِ؛ بل إنه أراد أن يصل إلىٰ نفس النتيجة التي تذهب إليها كريستولوجيا الطبيعتيْنِ الخلقيدونية.

ثمة طريقة أخرىٰ ممكنة لتوضيح طبيعة الوصول المحدود للإنسان إلىٰ العقل الإلهي، لا تتضمن هذه الطريقة التفاعل العرضي المؤقت للوعي الإلهي والإنساني؛ ولكن الوحدة العرضية المؤقتة للوعي الإلهي والإنساني. ذلك أن نقول: من وقت لآخر -وربما بدرجات متفاوتة- يصبح العقل الإنساني ليسوع

(١) المقصود الأناجيل الثلاثة الأولىٰ في العهد الجديد (متىٰ، مرقس، ولوقا).

(٢) راجع التعليق رقم ٣.



واعيًا بهويته مع العقل الإلهي لله الابن، الصورة هنا هي صورة الوعي الإنساني الأصغر ليسوع الموجود داخل العقل الإلهي الأكبر للكلمة الذي هو علىٰ وعي بكل شيء يحدث في الوعي الإنساني، بينما لا يدرك الوعي الإنساني عادة أنه عنصر من هذا الوعي الأعظم، لكن من وقت لآخر يُمَكِّن العقلُ الإلهي العقلَ البشري من الوعي بذلك، في تلك اللحظات كان يسوع واعيًا أنه هو الله الابن متجسدا؛ فكان إلها بصورة واعية، مثل هذه الصورة تنسجم مع تصور الإنجيل الرابع ليسوع، غير أن يسوع بحسب الإنجيل الرابع كان يعتقد أن الحضور الإلهي الذي كان في وحدة معه هو الله الآب «أَنَا وَالآبُ وَاحِدٌ» (يوحنا ١٠ : ٣٠) «الَّذِي رَآنِي فَقَدْ رَأَىٰ الآبَ» (يوحنا ١٤ : ٩).

هذا الخيار يصور امتلاك يسوع لوعْي الله علىٰ النحو المعروف في التصوف التوحيدي[١]. عادة، في تصوف النزعة التأليهية، يتم الحفاظ علىٰ حدٍّ من التمايز بين الوعي الإنساني للمتصوف والموجود الإلهي، لكن في بعض الأحيان يتجاوز هؤلاء الصوفيون -من يهود أو مسيحيين أو مسلمين- هذا التمايز، أو علىٰ الأقل هكذا يبدو الأمر، أما في الفكر الأدفايتي الهندي فهو أكثر التعاليم صراحة فيما يتعلق بهوية الإنسان النقي مع الحقيقة الإلهية، وفقا لتعاليم الأدفايتا، فإننا عندما نتجاوز الذاتية نشهد -في لحظة من الاستنارة الخلاصية- أننا واحد مع اللامتناهي الأزلي برهمان[٢]: ذاك هو أنت Tat tvam asi. أشار العديد من فلاسفة الهندوسية إلىٰ التشابه بين تصور الإنجيل الرابع ليسوع فيما يتعلق بالوحدة مع الآب، وبين فكرة الفيدنتية القديمة التي تقول: فقط أكذوبة الذاتية الفردية هي التي تخفي عنا هويتنا مع الحقيقة المطلقة للبرهمان[٣].

---

(١) التصوف التوحيدي في المسيحية هي المرحلة الثالثة والأخيرة للحياة الروحية: يحدث فيها التطابق الواعي لإرادة المرء مع الإرادة الإلهية في المرحلة الثالثة والأخيرة في الجهاد الصوفي، ويعتقد فيها أن للروح معرفة تجريبية بالإله. انظر: قاموس الأديان الكبرىٰ الثلاثة، ص٧٧٦.

(٢) برهمان Brahman، هو اسم للموجود الأقدس والأسمىٰ في الديانة الهندوسية ويوصف عادة بأنه: رب الأرباب، والحقيقة المطلقة الأزلية، الواعي، اللامتناهي، الموجود في كل مكان، والنوارة الروحية لكل ما في العالم من دقة وتغير.

(٣) For example، Ramchandra Gandhi, I am Thou (Poona: Indian Philosophical Quarterly Publications, 1984) p. 44. «جون هيك»



الحد[1] الناتج من مثل هذا التأويل لفكرة العقلين يناسب مسيح الإنجيل الرابع الإلهي أكثر بكثير من يسوع الأناجيل الثلاثة الأخرىٰ الإنساني، يمكن للمرء أن يقضي -بحكم التعريف المشروط- بأن رجلًا إلهًا بوعيه يظل إنسانًا كاملًا، ولكن مثل هذا الشخص لن يكون بالرغم من ذلك واحدًا منا، يتقاسم معنا حالتنا الإنسانية المشتركة، وحتىٰ لو كان واعيًا في أحيان خاصة بهويته كإله (الله الابن) - فيفترض أنه في الأوقات الأخرىٰ يتذكر ويعيش باعتبار ما وعاه في كل تلك اللحظات المهمة، إذن حتىٰ لو منح المرء إمكانية أن يصبح هو الله متجسدا في جسد إنساني، علىٰ وَفْق نموذج الإنجيل الرابع، والذي علىٰ الأقل أحيانا يكون علىٰ وعي بأنه إله أزلي شامل القدرة والعلم - فلن يكون هذا هو يسوع الذي يلمح إليه البحث التاريخي في الأناجيل الثلاثة.

لنرجع الآن إلىٰ ردِّ موريس علىٰ الاعتراض القائل: بأن الوصول الإدراكي ذا الاتجاه الواحد للتجسد لا يعادل أكثر من حقيقة وعي الله بعلمه المطلق لوعي جميع البشر وليس فقط ليسوع. يقول موريس:

لنتأمل حالة التخاطر، الشخص (أ) لديه وصول تخاطري لعقل الشخص (ب). ولنفترض، إذا كنت تحب ذلك، أن (أ) يمتلك وصولًا تخاطريًّا كاملًا لعقل (ب). هل يلزم من ذلك أن أفكار (ب) هي أفكار (أ)، وأن حالات (ب) العقلية هي حالات (أ) العقلية؟ بالطبع لا. فلو أن (ب) يعتقد أن السماء تمطر وكان (أ) يمتلك وصولًا تخاطريًّا كاملًا لعقل (ب)، فإن ذلك لا يلزم منه أن (أ) يعتقد أنها تمطر؛ حيث إنه من الممكن أن يكون لدىٰ (أ) سبب مستقل ليعتقد أن (ب) علىٰ خطأ. نفس علاقة الوصول لا تشكل بمفردها الملكية. وعليه، فكون الله في علاقة وصول تام لكل عقولنا لا يلزم منه أن كل عقولنا هي عقله أو أن كل أفكارنا هي أفكاره، وهكذا بطبيعة الحال لا يلزم أن كل واحد منا هو تجسد لله. (p. 159).

قد يستنتج المرء استنتاجا مقبولا من هذه العبارة أن وصول العقل الإلهي للعقل البشري لا يعد تجسُّدا إلا إذا كان هناك أيضا وحدة في الملكية. ومع ذلك،

---

(١) يقصد حدَّ وصول العقل الإنساني للإلهي.



يمضي موريس مشيرا -في ظل صورتنا التاريخية ليسوع- إلىٰ أن وحدة الملكية لن تكون في الواقع من الأشياء النافعة. ذلك أن «معظم اللاهوتيين الذين يأخذون الإنسانية الحقيقية ليسوع علىٰ محل الجد، مهما كانت درجة أرثوذكسيتهم، سيرغبون في السماح... بإمكانية احتواء العقل الأرضي ليسوع علىٰ بعض الاعتقادات الكاذبة، علىٰ سبيل المثال اعتقادات تتعلق بشكل الأرض، أو طبيعة الحركة النسبية للشمس والأرض، وهكذا» (pp. 60-159). هل نحن الآن، مع هذا التصحيح الذي أتىٰ في حينه، نكون قد وصلنا علىٰ الأقل إلىٰ مفهوم كافٍ للتجسد، أعني: كوصول تام لله الابن لمحتويات عقل يسوع الأرضي، مع كونه واعيًا أن بعض معتقدات يسوع خاطئة؟ لا؛ لأن هذا النموذج لن ينطبق فقط علىٰ يسوع، ولكن علىٰ كل العقول البشرية الأخرىٰ علىٰ قدم المساواة، وهكذا يقبل موريس في هذه المرحلة أن تفسيره الأصلي لتجسد الإله «كعلاقة وصول غير متماثلة بين العقلين» (p. ١٠٣) - غيرُ كافٍ. ثمة عامل إضافي مطلوب، وهذا العامل الإضافي كما يقول موريس هو وحدة «القوىٰ السببية والإدراكية». في حالة وجود اثنين من البشر (أ) و(ب)، وكان (أ) يملك وصولًا تخاطريًّا لعقل (ب)، الحالة العقلية لـ (ب) في وقت معين هي نتيجة (علىٰ الأقل في جزء منها) لممارسة (ب) لقواها السببية الخاصة بها، بينما وصول (أ) لعقله هو ممارسة لقواه السببية الخاصة به، وبالتالي فهناك شغل لمجموعتيْنِ متمايزتيْنِ عدديًّا للقوىٰ السببية، لكن حالة يسوع كانت فريدة ومختلفة:

«لم يكن يسوع موجودا وُهِبَ مجموعة من القوىٰ الإدراكية الشخصية والسببية متمايزة عن القوىٰ الإدراكية والسببية لله الابن؛ ذلك أن يسوع كان نفس شخص الله الابن، وبالتالي فإن القوىٰ الإدراكية والسببية الفعالة في حالة عقل يسوع الأرضي لم تكن شيئًا سوىٰ القوىٰ الإدراكية والسببية لله الابن». (pp. 2-161).

واضح أن هذه «القوىٰ السببية والإدراكية» حاسمة لنظرية موريس النهائية، فما هي هذه القوىٰ؟ علىٰ ما يبدو إن قوانا الإدراكية هي قدرتنا علىٰ الإدراك، بينما قوانا السببية هي قدرتنا علىٰ بدء التغيرات، بمعنًى آخر هي إرادتنا. كون هذه القوىٰ السببية -في حالة العقل- اختيارية، أمر بدهي في نص موريس من واقع أنه



يتكلم عن شخص يبلغ حالة ذهنية معينة «كنتيجة لممارسة قواه الإدراكية والسببية» (p. 161). فمن الواضح أنه من خلال ممارسة إرادته فإنه يصنع بذلك اختيارات، فيكون في وقت معين في هذه الحالة العقلية المعينة بدلا من أخرىٰ.

دعونا إذن ننظر في لوازم فكرة أن النشاط الاختياري الذي كان ينتج عنه حالات العقل البشري ليسوع في كل لحظة من لحظاته - هو النشاط الاختياري لله الابن، لم يطبِّق موريس هذا المبدأ، مع اهتمامه الخاص بالعلاقة الإدراكية بين العقلين، إلا علىٰ أنظمتهما الاعتقادية أو بنيتهما الفكرية. قال بأن نتائج عملية القوىٰ الإدراكية والسببية لله الابن «من خلال الجسم البشري، في ظل القيود المناسبة لظروف وجود الإنسان الكامل، كانت فقط كما لو أنها تؤدي إلىٰ العقل البشري، أي: إلىٰ البنية الفكرية الأرضية المتمايزة عن البنية الفكرية الإلهية اللائقة بالله المشتغلة بممارسة القوىٰ الإلهية غير المقيدة» (p. ١٦٢). ولكن أن نأخذ في الحسبان فقط البنىٰ الفكرية يعني أننا سننشغل بالتصور الناقص الفكري الخالص ذي الاتجاه الواحد للعقل، والذي ذكرناه فيما سبق. علىٰ أرض الواقع لا تنشغل الإرادة بتشكيل المعتقدات فحسب، ولكن أيضا بنشاط الشخص تجاه الناس الآخرين في العالم. وهنا ستعني الإرادة التي توجد كوحدة مفردة، والتي هي إرادة الله الابن، أنه عندما قرَّر يسوع أن يقول أو أن يفعل أي شيء، فإن الله الابن كذلك كان يقرر؛ وبالمثل، فإنه عندما قاوم يسوع الإغراءات، فإن الإرادة التي قاومت الإغراءات كانت إرادة الله الابن. بعبارة أخرىٰ، يعتنق موريس في هذه النقطة الرأي القائل بأن يسوع لم يكن لديه إرادة بشرية، وأن الإرادة الفعالة أثناء حياته كانت هي الإرادة الإلهية لله الابن.

كان موريس في كتابه رائعًا في التعرف علىٰ الصعوبات ومحاولة مقابلتها، وكان مدركًا أن الفكرة القائلة بأن الإرادة التي كان يسوع يُحدث بها اختياراته من لحظة لأخرىٰ كانت هي إرادة الله الابن - تم إدانتها من قبل المجمع المسكوني السادس الذي عقد في القسطنطينية في ٦٨٠-٦٨١ كفكرة مونوثيليتية[١] هرطيقية.

---

(١) المونوثيليتية: معتقد هرطيقي نشأ في القرن السابع، يرىٰ أن للمسيح إرادة واحدة رغم أن له إرادتين. وكانت هناك صيغة قدمت سنة ٦٢٤ تحت رعاية الإمبراطور هرقل بدا أنها مقبولة لكل من =



كان المجمع مهتما بالمحافظة علىٰ إنسانية يسوع الكاملة، بما في ذلك إرادته الإنسانية، والتمسوا لذلك نصوصا مثل: «لِأَنِّي لَا أَطْلُبُ مَشِيئَتِي بَلْ مَشِيئَةَ الآبِ الَّذِي أَرْسَلَنِي» (يوحنا ٥:٣٠) و«يَا أَبَا الآبُ كُلُّ شَيْءٍ مُسْتَطَاعٌ لَكَ فَأَجِزْ عَنِّي هَذِهِ الْكَأْسَ. وَلَكِنْ لِيَكُنْ لَا مَا أُرِيدُ أَنَا بَلْ مَا تُرِيدُ أَنْتَ» (مرقس ١٤:٣٦). ولذلك في مقطع آخر يثبت موريس الإرادة الإنسانية الحرة ليسوع بالإضافة إلىٰ الإرادة الإلهية للشخص الثاني في الثالوث. العلاقة بين الإرادتين -كما يقترح- هي أن يسوع كان إنسانًا حرًّا، وذلك يشمل حرية اقتراف الذنب، ولكن لو أنه في الواقع حاول أن يقترف ذنبًا لتدخلت الإرادة الإلهية لمنعه. ويتساءل موريس: «هل كان اختيار يسوع بحق فعلًا حرًّا له؟ حسنا، لا بد من الاعتراف من البداية أنه لم يكن من الممكن له أن يختار خلاف ذلك. وإلا لمنعته طبيعته الإلهية» (p. 150). بالتالي كان يسوع حرًّا وفي الوقت نفسه واجب الخيرية. يساعدنا موريس علىٰ فهم هذه المسألة بالمثال التخيلي التالي: وُضِعَ شخص اسمه جونز في غرفة، وأُمِرَ أن لا يتركها لمدة ساعتين، وعلىٰ غير علم منه تم زرع شريحة كهربائية في دماغه، إذا ما همَّ جونز لإرادة المغادرة تُفَعَّلُ هذه الشريحة لتحول دماغه عن أي مسار مختلف إلىٰ قرار البقاء. الآن لو أنه في الواقع لم يبادر أبدا لاتخاذ قرار المغادرة، بل بقي في الغرفة بكامل إرادته الحرة، فسيكون صحيحًا حينئذ أنه نفذ أمر البقاء بصورة حُرة، وفي الوقت نفسه كان مستحيلًا عليه في الواقع أن يقوم بخلاف ذلك. يقول موريس:

ربما أمكن أن نتصور إغراءات يسوع بطريقة موازية إلىٰ حد ما، فربما كانت

= الوحدي طبيعتين وأعضاء مؤتمر خلقدونية؛ أكدت أن للمسيح طبيعتين، وإنما له حالة واحدة للنشاط أو الطاقة. وعندما كتب سيرجيوس -بطريق القسطنطينية- إلىٰ البابا هونوريوس في حوالي سنة ٦٣٤، استخدم البابا لسوء الحظ في رده التعبير إرادة واحدة في المسيح، ومنذ آنذاك حل هذا التعبير محل الطاقة الواحدة. وفي سنة ٦٣٨ أصدر الإمبراطور هرقل بيان الإيمان الذي منع ذكر كلمة طاقة أو طاقتين واعتمد فقط إرادة واحدة. وقبل أعضاء مجمع القسطنطينية هذا التعبير ولكن رفضه الباباوات علىٰ تعاقبهم. وأخيرا سويت الخلافات سنة ٦٨١ عندما أعلن مجمع القسطنطينية الثالث وجود طبيعتين في المسيح واحدة إلهية والأخرىٰ بشرية، علىٰ أن ذلك هو الإيمان القويم. انظر:

قاموس الأديان الكبرىٰ، ص ٤٩٢.



خاصيته الإلهية بأن يكون ضروري الخيرية، علىٰ الرغم من أنها تجعل من المستحيل أن يتخذ قرارًا خلاف ذلك أو أن يفعل خلاف ما فعله تجاه مقاومة الإغراء، لم تلعب في الحقيقة أي دور سببي في أفعاله التي فعلها، مثل شريحة جونز غير المفعلة، فهي لم تُنَشط لتجبره علىٰ فعل ما فعل، بل لقد فعل فعله بصورة حُرة. وكما أن جونز لم يكن واعيًا بالشريحة الكهربائية. . . كذلك يسوع لم يكن واعيًا بوعيه الأرضي أنه كان واجب الخيرية ولا يمكنه فعل الخطيئة، وفي الإطار القصدي لهذا العقل الأرضي، قرر بحُرية ومن تلقاء نفسه ألا يستسلم للإغراء، لقد كان في حقيقة الأمر خيارًا يتحمل يسوع مسؤوليته الكاملة، أعتقد أنه بمثل هذا القول سيتفادىٰ اللاهوتيون الأرثوذكس المشكلة الكامنة في المونوثيليتية تماما. (pp. 152-3).

لكن هذا الاقتراح يفشل عندما ندرك أنه يستلزم أننا لا نعرف -ولا يمكننا أن نعرف- ما إذا كانت لدىٰ يسوع أي مبادرة لنية فعل خطيئة قامت علىٰ تنشيط السلطة الإلهية حتىٰ منعته من الشروع فيها أم لا، وبقدر ما يمكن للرصد الإنساني أن يقول، فإن يسوع وفقا لنظرية موريس من المحتمل أن يكون قد وقع في الخطيئة في ميوله الإنسانية الحرة من غير أن يُسمح أبدًا لهذه الميول أن تُظهر نفسها من خلال فعل ظاهر، فكل ما يمكننا معرفته أن عقل يسوع الإنساني قد يكون همَّ بالخطيئة في بعض الأوقات، لكنه كان دائمًا يُمنع من تنفيذ تلك النوايا الأولية السيئة من خلال العقل الإلهي المغلِّف لعقله البشري. في الواقع، نحن كمؤرخين لا نعرف بالطبع ما إذا كان يسوع ارتكب خطيئة في السرِّ أم لا؛ ذلك لأننا نفتقر إلىٰ سِجِلٍّ كامل لكل لحظة من لحظات حياته، لكن حتىٰ إذا أخذنا بما في العقيدة التقليدية من أنه لم يقم بخطيئةٍ أبدًا - فنحن لا نستطيع، في إطار سيناريو موريس، معرفة ما إذا كان سبب ذلك: أنه لم يشرع أبدا بالفعل في قصد عمل سيئ، أو لأنه نوىٰ ذلك بالفعل (وربما عدة مرات) ولكن النية كانت دائما تنقض بطبيعته الإلهية.

اقترح إذن أن الصورة التي قدمها موريس لا تعادل المعنىٰ الخلقيدوني للتجسد الذي حاول أن يجعله مفهومًا وقابلًا للتصديق. الذي لدينا الآن: يسوع، الإنسان



البشري، ذو إرادة وعقل بشريْين. الله الابن يملك وصولا إدراكيا كاملا لعقل يسوع في جميع الأوقات؛ وإذا ما قرَّر يسوع قرارًا سيئًا، فإن الله الابن سيحول بينه وبين تنفيذه؛ ذلك أن تقول: إن يسوع هو الله متجسدا، ليس بمعنىٰ أن الإرادة الشخصية التي واجهها كل من التقىٰ بيسوع كانت هي إرادة الله الابن الفعالة علىٰ الأرض، ولكن بمعنىٰ أن الله أفرد المسيح بمعاملة خاصة - أعني بعدم السماح له أن يضل. يلزم عن هذا: أنه لو كان الله يمنع شخصًا ما من فعل أي اختيارات سيئة، بالإضافة إلىٰ كونه بصفة العلم واعيًا بمحتويات عقل هذا الشخص، فإن هذا الشخص سيكون مثلا آخر علىٰ تجسد الله. لكن ألا نكون قد تخلينا عن جوهر المفهوم الخلقيدوني بهذه الطريقة؛ أعني الحضور الشخصي الفريد لله في حياة إنسان، بحيث إن أولئك الذين تحدثوا مع يسوع كانوا يتحدثون مع الله الابن؟ أقرب ما يمكن أن نصل إليه من خلال نظرية موريس أن أولئك الذين تحدثوا إلىٰ يسوع كانوا يتحدثون إلىٰ رجل مراقب بصورة خفية من قبل الله الابن وعلىٰ استعداد أن يقوِّم طريقه إن هو ضل.

لذلك فإني أستنتج أن موريس قد قدَّم بيانا آخر بفرضية العقلين للأطروحة التي تذهب إلىٰ أن: أي توضيح معقول لفكرة التجسد الإلهي في يسوع الناصري سيثبت في نهاية الأمر أنه غير مقبول دينيًّا؛ ذلك أن فكرة التجسد فكرة مجازية في جوهرها. علىٰ سبيل المثال: من المجاز الطبيعي أن نتحدث عن جان دارك كتجسد للروح الفرنسية، أو عن جورج واشنطن كتجسد لإرادة الشعب الأمريكي لتحقيق الاستقلال، وبنفس هذا المجاز الطبيعي نقول: إن المسيح كان منفتحًا جدًّا ومطيعًا لله مما جعل الحب الإلهي يتجسد في كلماته وأفعاله، لكن كريستولوجيات الطابع الخلقيدوني، والتي ينسب موريس نفسه إليها، وقعت في خطأ تحويل مجاز قوي مناسب إلىٰ نظرية فلسفية غير مناسبة ولا مقبولة دينيًّا، وعندما ترفض كل التفسيرات الحرفية لصيغة الله الإنسان وتعتبر هرطقة، فإن اللاهوتيين الخلقيدينيين لا يلجؤون إلا إلىٰ فكرة السرِّ المقدس الذي لا ينبغي علينا أن نتوقع المقدرة علىٰ فهمه - ناسين أن (السر المقدس) هو في الواقع شكل إنساني مبتكر من أشكال الكلمات التي ليس لها معنًى محدد غير مجازي!





مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

لا شك أن دراسة تاريخ الأفكار تساعد بشكل كبير على فهم صورتها الحالية؛ فالأفكار لا تتبلور بغتة، ولا تأتي منسلخة من أيّ تأثير سابق؛ بل هي متشابكة متداخلة، وليست كالحوادث والوقائع التاريخية التي تحدَّد بزمان ومكان معينيْن.

تعتبر فكرة الإله من أهمّ الأفكار المحورية في الفلسفة والأديان العالمية، والتي كان لها الأثر الكبير في صياغة الأفكار الفلسفية منذ فجر الفلسفة وحتى اليوم. ولا يمكن دراسة مفهوم الإله لدى أمّة من الأمم دون الرجوع إلى مراحل المفهوم التاريخية عند تلك الأمة.

هذا ما قام به البروفيسور براين مورلي في ورقته البحثية «المفاهيم الغربية عن الله»، والتي تصدر في نسختها العربية عن مركز نماء، يتناول فيها أبرز المراحل التاريخية للفكر الديني في الغرب، مبيّنًا الأنماط الرئيسية للتناولات الفلسفية لمفهوم الإله، ومستعرضًا لأهمّ التحوُّلات التي طرأت على هذا المفهوم، ابتداءً من فجر الفلسفة اليونانية، مرورًا بالقرون الوسطى، وانتهاءً بالقرن العشرين.

بينما تعتبر محاولة توماس موريس في كتابه «منطق تجسُّد الله» من أبرز تلك المحاولات التي طرحت لعقلنة التناقض الكامن في عقيدة تجسد الله في المسيحية، وهي المحاولة التي تناولها جون هيك بالتفنيد في كتابه «أسئلة متنازع عليها في اللاهوت وفلسفة الدين»، تحت نفس عنوان كتاب موريس، حيث برهن جون هيك في مناقشته على أن محاولة موريس بدلا من أن تجعل هذه العقيدة معقولة قدَّمت دليلاً آخَرَ للأطروحة التي ترى أن أيَّ محاولة لعقلنة هذه المعتقدات، ستبوء في النهاية إلى خروج عن إطار العقيدة الرسمية؛ أيْ: إلى الهرطقة. فلا مناص إذَنْ لمن يدين بهذه العقيدة من قبول التناقض والتزام الصمت تجاهه، أو التخلي عن تلك المعتقدات والاتجاه إلى تأويلها.

تأليف:

براين مورلي (مؤلف)

حاصل على الدكتوراه في الفلسفة وعلم الدفاع اللاهوتي، ويعمل أستاذًا في جامعة ماسترز في كاليفورنيا في الولايات المتحدة، وهو عضو في الجمعية الأنجليكية اللاهوتية، والجمعية الأنجليكية الفلسفية، وجمعية الفلاسفة المسيحيين، وعمل مستشارًا لوزارات التعليم في أوروبا وأمريكا.

جون هيك (مؤلف)

أحد أبرز فلاسفة التعددية الدينية في العصر الحديث، وقد حصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد، ودرس في كلية وستمنستر للكهنوت في كامبريدج، ثم عُين عند نهاية دراسته قسيسًا في الكنيسة المشيخية الإنجليزية، وانتقل في عام ١٩٦٧ إلى قسم اللاهوت في جامعة برمنجهام، وفي عام ١٩٧٩ قبِلَ منصب كرسي دانفورث في فلسفة الدين في مدرسة الدراساتَ العليا في كليرمونت في جنوب كاليفورنيا، وشغل منصب نائب رئيس مجتمع فلسفة الدين في بريطانيا، ونائب رئيس المجلس العالمي للأديان، وألقى العديد من المحاضرات في مختلف جامعات العالم، وله العديد من المؤلفات والمقالات.

المترجم:

محمد سيد سلامة

كاتب وباحث ومترجم مصري. حاصل على إجازة الدراسات الإسلامية من كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر. وهو باحث ماجستير بقسم العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر. له عدد من المقالات والأوراق البحثية المحكمة والترجمات المنشورة. نشر له: ترجمة كتاب مدخل إلى الدليلية عن مركز نماء.



الثمن: ٥ دولار
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-651-1
9 786144 316511

